
ISSN 2215-602X

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

La muerte: realidad, metáfora y desafío

Volumen 41 Número 2 • Segundo Semestre Año 2021 • San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las "Instrucciones para autores/autoras" que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: José E. Ramírez (joseenriqueramirezkidd@gmail.com)

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:
Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Canjes:
Biblioteca
Universidad Bíblica Latinoamericana
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

ISSN 2215-602X

200
Vida y Pensamiento (versión digital). - Vol. 41, No. 2
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2021.

ISSN: 2215-602X

1. Ciencias teológicas 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
Publicaciones periódicas

La muerte: realidad, metáfora y desafío

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Segundo Semestre, Año 2021
Vol. 41, No. 2



Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

El contexto de la pandemia "Covid-19" nos ha colocado frente a la muerte de un modo imprevisto e involuntario, exponiendo la variedad de sus dimensiones: afectiva, económica, médica, religiosa. El temor e incertidumbre que el tema provoca es paradójico, ya que es de cara a la muerte que la vida adquiere sus contornos más precisos. Nos interesa la vida, y por ello tornamos al tema de la muerte como inevitable polo referencial para precisar nuestra comprensión de la vida, sus expresiones y significado.

La claridad que podamos tener sobre cuestiones vitales para la existencia surge siempre en situaciones extremas, en donde la existencia propia parece enfrentar un límite. Vemos con claridad, entonces, cosas cuyo sentido profundo parecía escapar en el ámbito de lo cotidiano: "Creo que hay ciertas enfermedades que son una especie de llave que nos abren algunas puertas. Creo que hay ciertas puertas que solamente la enfermedad nos puede abrir. La salud nos impide entenderlo todo. Quizás la enfermedad nos impide conocer ciertas verdades, pero la salud nos impide, igualmente, conocer otras, o nos aparta de ellas, de modo que nunca nos preocupamos por ellas" (André Gide).

Hablar de la muerte es, pues, hablar de la persona, de la vida, de la vocación propia. Es hablar, también, de temas intrínsecamente religiosos: la apertura constitutiva a la trascendencia y, desde la perspectiva cristiana, *la exigencia de trascendencia*. ¿Qué formas puede adquirir esta trascendencia en el marco de la fe cristiana? Por otra parte, tenemos también las implicaciones sociales del tema, a saber, las condiciones materiales y humanas en que se da la muerte de las personas: ¿dónde mueren? ¿De qué mueren? ¿En medio de quienes mueren? ¿En qué condiciones mueren? Todas estas condiciones son circunstancias elocuentes sobre las distintas posibilidades sociales en la vida y frente a la muerte (el tema de la diferenciación social, presente también ante la muerte). Pero hay otras preguntas en el ámbito de la política, como la planteada por la polémica entre el viejo slogan revolucionario "*Patria o muerte*" y la propuesta actual "*Patria y vida*", con las profundas implicaciones filosóficas y éticas que conlleva cada una.

Enmarcada en el contexto de una sociedad tecnificada y urbana, en donde la idea de progreso se asume como algo evidente, la idea predominante en la cultura de hoy es la de dominio y control de y sobre la naturaleza. En este contexto, la muerte aparece como una anormalidad que necesita ser controlada, disimulada. La profesionalización de todo lo relativo a la vida en sus etapas últimas, ha creado todo un nicho económico que podría denominarse *la comercialización de la muerte* (funerales exóticos, ataúdes vanguardistas, cementerios de lujo, novedosas formas de incineración, etc.), en donde formas de ritualidad tradicionales, importantes culturalmente, han dejado de tener lugar.

En vista de todo esto, pensamos pertinente dedicar un número de nuestra revista *Vida y Pensamiento* a la consideración de las diversas temáticas implicadas en este tema de tanta relevancia actual;

particularmente las temáticas ligadas al tema de cómo se afronta la muerte desde las diversas espiritualidades y tradiciones culturales.

A continuación, algunas ideas centrales de los artículos, en palabras de sus propios autores. Tras hacer una reflexión inicial sobre la muerte (que no es siempre la misma y por ello importa la manera en que morimos), *Juan Esteban Londoño* comenta tres poemas de Paul Celan ("Fuga de muerte", "Tenebrae" y "Tardío y profundo"), poeta judío y víctima de los campos de exterminio de la segunda guerra mundial, en los que destaca el tema de la masacre. Se considera el hecho de que hay diferentes tipos de muerte y algunos, como la muerte por asesinato, son inaceptables desde cualquier punto de vista. Concluye que la obra de arte se abre como un modo de cuestionar las respuestas tradicionales con respecto al lugar de lo divino frente a la muerte. La poesía atraviesa la reja del lenguaje de los dogmas para que no se cierre con preguntas inútiles. El pensamiento y la poesía deben confrontar la muerte.

Héctor Laporta analiza ideas y rituales funerarios sobre la muerte en distintos momentos históricos y, sobre todo, en la celebración del Día de Muertos en México hoy en día. En esta festividad se modifica el dogma cristiano para dar cabida a una nueva comprensión, algo que se fue plasmando y entremezclando con contenidos y formas prehispánicas y coloniales a través del tiempo, derivando en un híbrido del cual términos vagos como aculturación o sincretismo no dan cuenta a cabalidad. Dado que la experiencia colectiva global de la Pandemia nos ha confrontado con el sentido de la vida, la tragedia y la muerte, el autor se pregunta ¿Qué es la muerte? ¿Cómo entender la muerte desde un punto de vista teológico? ¿Qué rituales se practican? Todas estas preguntas vienen a nuestra mente buscando hallar una explicación que nos ayude a redimir nuestros miedos y temores frente a lo desconocido.

Hanzel Zúñiga analiza la condición humana de finitud y limitación planteada en Qohélet, para centrarse el valor de la vida presente. La muerte es una meta que se construye en la plenitud de cada historia humana. No solo se trata de una realidad que equipara personas, sino también que equipara a todos los seres vivos. Para muchas personas, vivir en "tiempos de pandemia", más que permitirles "vivir", les ha obligado a "sobrevivir". La barbarie social se ha transformado en una "barbarie con rostro humano" (Žižek), donde son discutidos los dilemas existenciales de siempre: el lugar del ser humano en el mundo, el provecho de su trabajo, el sentido de su vida y de su muerte. La enfermedad evidencia la condición vulnerable de todos los seres vivos, pero la consciencia de esa fragilidad que la persona posee hace que la enfermedad sea una revelación particular.

Francisco Mena reflexiona sobre la tensión entre la longevidad y la sostenibilidad económica de los años postjubilación. El autor nos dice: "es difícil cuantificar los sectores de población que nunca recibirán ningún tipo de pensión. Este es el caso de las mujeres que se han dedicado toda su vida a la atención del hogar y el cuido de sus seres queridos. Estas personas habitan el sendero de la indigencia. Así también, aquellas personas que están en condiciones de subempleo". Se hace una ponderación sobre el tema de la longevidad humana. Si bien es un enorme logro social y cultural, por lo que no puede decirse que ésta sea algo negativo, el autor se pregunta: "¿Para qué aumentar la vida de las personas si esta tendrá que realizarse en condiciones de pobreza y abandono? Lo que es realmente un bien, un logro social se transforma en una condición de sistemático menoscabo a la dignidad de este sector de personas".

Martin Hoffmann nos entrega una interpretación del grabado de Alberto Durero (1471-1528). La obra evoca las guerras, las hambrunas, las

pandemias y las muertes masivas. El autor se pregunta "¿Serán presagios del fin de los tiempos – tanto en el siglo XV como también en el siglo XXI?". En una mirada más cercana de la obra, los cuatro jinetes resultan ser un comentario subversivo de Durero al texto de Apocalipsis. Se trata de una interpretación actual y existencial. El tercer jinete representa la nueva profesión de los comerciantes y sus organizaciones comerciales, símbolo permanente de la codicia. Con esta figura, Durero denuncia claramente las primeras prácticas económicas capitalistas de su tiempo, que provocaron hambruna, robo de tierras y empobrecimiento. Interpretación que coincide con Lutero, quien caracterizó la avaricia, el interés, la usura y el monopolio como los principios del primer capitalismo. Esta representación de Durero del Apocalipsis nos remite a la responsabilidad de la humanidad.

Mike van Treek indaga los imaginarios de la muerte en el libro de Proverbios con el fin de contribuir a la elaboración del sentido de la muerte hoy, cuestión que se nos ha planteado de forma aguda y controversial a propósito de la actual pandemia. La muerte se ha vuelto un tema de reflexión en los medios que configuran la opinión pública y el sentido común. En este contexto, interrogar a los textos literarios que hablan sobre la muerte ayuda a darle significado a lo que ocurre. También, a propósito de su lectura, podemos ensayar formas de hablar, enfrentar el miedo o la inseguridad que nos inunda su inesperada cercanía. Leer sobre la muerte también nos ayuda a conectarla con otras experiencias del ser humano: la vulnerabilidad, el miedo, la esperanza, el cuidado, la creatividad, la ausencia, la intimidad, etc. La muerte no interesa por sí misma, interesa como un hito de referencia en el mapa de la geografía de la vida sabia y justa.

Fabio Salguero propone que la pandemia desvela una realidad global sobrepasada por el pecado, tanto a nivel individual como estructural.

La pandemia del COVID-19 ha planteado diversas preguntas significativas en el campo de la ética. La enfermedad es mortal, pero más mortal es lo que está detrás de ella. Nos hemos dado cuenta, una vez más, de las grandes y absurdas desigualdades de nuestro mundo. En situaciones límite es cuando la humanidad vuelve su mirada a lo que da significado al ser humano, pero sobre todo a la fragilidad de la vida. Sentirse al borde de la muerte, aún solo con el sentimiento de la cercanía a esta, despierta sensibilidades que no sería posible experimentarlas en situaciones de bonanza. Se analiza el discurso apocalíptico de Jesús (Mateo 24) que, contrario a significar el fin de la historia, anuncia un nuevo nacimiento. Lo apocalíptico de estos tiempos no es una amenaza, sino el inicio de un nuevo nacimiento.

Finalmente, *Plutarco Bonilla* reflexiona libremente sobre el tema desde el dolor de la despedida de un ser amado y desde la esperanza cristiana. La muerte puede "vivirse" como muerte literal, la de uno mismo o como la muerte de un ser amado. ¿Qué significa reflexionar sobre la muerte? Se trata, primero, de un intento de postergarla; luego, significa preguntarnos por la vida, cuyo fin es aquella. Más que hablar de una tanatología, el autor sugiere hablar de una "tanatoeicasía": un conjeturar, un imaginar, un presuponer, hasta un fantasear acerca de la muerte, y afirma que no siempre el sentido de la vida tiene que ver con lo que se espera que haya, o no haya, al morir. La historia está llena de personas que, en busca del bien de los demás, sacrificaron sus propias vidas sin confiar en una recompensa después de muertas… y hasta sin creer en vida de ultratumba alguna.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este número.

José E. Ramírez K.
Editor

Los salmos de la muerte en Paul Celan

Para José Enrique Ramírez-Kidd,
por las puertas abiertas en una ciudad amurallada.

Juan Esteban Londoño

Resumen: En este artículo se interpreta la voz poética de Paul Celan con respecto al tema de la muerte. Se destacan sus poemas que se asemejan a salmos en los que se combinan la oración y la blasfemia de cara a la pregunta por una forma específica de muerte, la violenta. Desde la perspectiva de una estética del sufrimiento se analizan los modos del discurso de la poesía de Celan como una denuncia profética ante la violencia sistemática.

Palabras clave: Paul Celan, muerte, poesía, salmos.

Abstract: This article interprets the poetic voice of Paul Celan concerning the topic of death. It highlights his poems that resemble psalms in which prayer and blasphemy are combined facing the question of a specific form of death, the violent one. From the perspective of an aesthetics of suffering, the modes of discourse of Celan's poetry are analyzed as a prophetic denunciation of systematic violence.

Keywords: Paul Celan, death, poetry, psalms.

Introducción

La religión y la muerte son hermanas. Paul Celan, poeta judío y víctima de los campos de exterminio, tejió juntos los símbolos de la muerte y de la religión para escribir salmos documentales sobre la eliminación sistemática de seres humanos. En este artículo, siguiendo el modelo de la crítica literaria Susan Gubar (2003), se intenta rescatar una voz poética sobre la muerte, la voz de Paul Celan, cuyos padres fueron asesinados en un campo de concentración, en los salmos que combinan la oración y la blasfemia con respecto a la pregunta por la muerte violenta. Desde la perspectiva de Gubar (2003,7), la poesía facilita modos de discurso que muestran las consecuencias psicológicas, estéticas y éticas del sufrimiento ante la muerte por asesinato. Los modos del discurso de la poesía están contenidos en imágenes que muestran el último latido de la vida y así expresan lo que ningún discurso académico puede describir. Las imágenes poéticas ponen en contradicción al lector o a la lectora con las versiones que ha escuchado de la historia y le orientan a tomar una decisión frente al pasado y al futuro, para que la muerte por asesinato, simbolizada en Auschwitz, pero expandida a diferentes rincones del mundo, no se vuelva a repetir (Gubar 2003, 8). En este sentido, Gubar entiende la poesía como una revelación profética que muestra facetas de la psique humana y de la cultura que la razón no alcanza y que permite, en lugar de maquillar el horror con bellas palabras, dejarlo gritar desde el desgarramiento del lenguaje.

Para escuchar la voz de Celan haremos inicialmente una reflexión sobre la muerte, después leeremos algunos de sus poemas y, finalmente, propondremos una reflexión sobre los textos escogidos para ver el

modo en el que poeta trae a Dios al diálogo en torno a la masacre. Su poesía ora y blasfema, pregunta y trae a Dios a juicio.

1. La religión, la poesía y la muerte

Según el investigador Mircea Eliade (1978, 33), las primeras formas de religión están relacionadas con la muerte. Los registros más antiguos que se conservan de expresiones religiosas vinculan la creencia y los ritos al significado de la muerte de los animales o de los humanos muertos en la cacería. Estos motivos religiosos expresan la pregunta por los restos de los muertos: ¿qué hacer con los cadáveres de los seres queridos? De allí que surja la hipótesis de que las arcaicas formas religiosas tuvieron que ver con el culto a las personas que partían, tales como los enterramientos sagrados de los muertos mirando hacia el Este, donde nace el sol, que denotaban la esperanza de un renacimiento, de una existencia ulterior en el otro mundo, la creencia en la continuidad de unas actividades específicas de vida. Así brotan los rituales funerarios en los que los cadáveres eran puestos de cara al otro mundo junto a sus objetos de adorno personal y a los restos de un banquete. Por esto afirmamos que la religión y la muerte son hermanas.

En conexión con esta idea vincular reflexiona María Zambrano (2020, 418) acerca de la máscara de Agamenón que se encuentra en el Museo Nacional de Atenas, como la forma artesanal de la remisión a la unidad entre la vida y la muerte, cuando el ser vivo se comunica con su forma mortal, como si la máscara mostrara la verdad total de la vida de ese alguien que se ha ido. La metáfora del irse es también un símbolo para nombrar la muerte.

Así como nombramos a Dios con un lenguaje humano y limitado, también nombramos a la desaparición con la palabra "muerte". La desaparición misma es un cesar, un dejar de ser, no existir más. Y este dejar de ser es perder la participación del mundo. Como indica Martin Heidegger: "El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella «es», es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*" (2018, 257).

Pero esta forma de morir implica una representación personal y tranquila ante la cesación. Es aceptar, incluso abdicar ante la posibilidad de durar eternamente. Tal mirada asume el armisticio de la vida debido al desgaste biológico de un cuerpo. Sin embargo, hay diferentes tipos de muerte, inaceptables desde cualquier punto de vista, que no caben en la perspectiva ontológica-existencial heideggeriana o en la aceptación estoica de la muerte como destino inevitable. Nos referimos a la muerte por asesinato, tortura, violación, planificación sistemática, tan visible en la época en que escribió Paul Celan (las dos guerras mundiales, los campos de concentración y los Gulags), y tan cercana a nuestras vidas e historias familiares en América Latina. Este es el tipo de muerte que genera una reflexión pausada y compasiva, pues aquí interviene la mano humana por distintos motivos, que no sólo mata, sino que, en su gesto de matar, con su dedo apretando el gatillo, levanta la pregunta de si un ser humano debe matar a otro ser humano.

Desde la tragedia griega hasta la teoría crítica surge la pregunta por la muerte por asesinato. La tragedia griega la acepta como parte del juego de la vida en el que intervienen los dioses y el destino. En la teoría crítica, representada en especial por Theodor W. Adorno, hay una acusación filosófica a la metafísica de la muerte representada por Heidegger. Esta perspectiva puede derivar en una monstruosidad conceptual

que entroniza al asesinato como el *telos* del individuo: "La metafísica corriente de la muerte no es sino el impotente consuelo de la sociedad por el hecho de que los cambios sociales han robado a los hombres lo que antaño les hizo soportar la muerte, a saber: el sentimiento de su épica unidad con una vida intacta" (Adorno 1975, 369).

Contra Heidegger, o contra una instrumentalización del pensamiento de Heidegger por parte de los partidos políticos (y con la venia silenciosa de Heidegger frente al nazismo), Adorno piensa que la muerte no constituye el propósito de la existencia. La vida es para la vida, no el *ser-para-la-muerte* (aunque Heidegger en realidad se refiere *al ser-hacia-la-muerte*, en la medida en que todas las personas mueren, y escribió esto en 1927, antes del surgimiento de los campos de concentración). La concepción de *ser-para-la-muerte* interpretada como una aceptación de la catástrofe puede alimentar una interpretación en la que no duele el asesinato de más de seis millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial, además de los afrodescendientes, gitanos, homosexuales, opositores políticos, diversidades religiosas y población enferma.

Adorno llama la atención ante el hecho de que la muerte no es siempre la misma, sino que la manera en que morimos importa. Una cosa es cesar por un desgaste biológico, otra es ser torturado, violentado, asesinado. Aún con el hundimiento de las religiones consideradas como un placebo ante la muerte, el asesinato es inaceptable. El pensamiento y la poesía deben confrontar la muerte. Y la existencia humana ha de basarse en una solidaridad universal que se oponga a las metafísicas del crimen.

Adorno afirma que, ante un fenómeno como Auschwitz, no se puede hacer más poesía (Gubar 2003, 4). Sin embargo, ha nacido lo contrario.

La poesía es el elemento vital que permite contar y cantar la vida en medio de la muerte, no para evadir la realidad de ésta, ni para decir que ella no existe, sino para hacerla visible y funcionar como documento histórico y artefacto estético. Como indica Ortega en su prólogo a la poesía completa de Celan: "Adorno hubo de retractarse de su famoso aserto de que después de Auschwitz la poesía era imposible, cediendo al ejercicio de testigo a la fuerza con que comparecía para desmentirlo la obra de Celan" (Ortega 2016, 29).

Hacer poesía después de Auschwitz, nos dice Susan Gubar (2003, 7), no es una prohibición. Es más bien el llamado a cuidarnos de la banalización estética de la Shoah, a generar un placer retórico a partir del dolor de los demás. No es una invitación al absoluto silencio, a la complicidad abdicativa, de modo que se pierda la memoria. Es claro que las mejores intenciones artísticas pueden ser insuficientes para describir el horror de la muerte por asesinato, pero la poesía no puede callar, pues su arte de palabras tiene la capacidad de hacer vivir lo sucedido a quienes no estuvieron en el campo de exterminio para que un acontecimiento tan cruel no se vuelva a repetir.

En diálogo con la poesía de Susan Gubar, quien rescata las voces poéticas de las víctimas, interpretamos poética y teológicamente a Paul Celan (1920-1970), víctima de la Shoah.

Paul Celan fue un poeta judío de nacionalidad rumana y escritor en lengua alemana, políglota, cosmopolita y depresivo. Hijo único de un ingeniero, Leo Antschel-Teitler, venido a menos por las vicisitudes de las dos guerras mundiales y convertido en vendedor de leña, y de una madre, gran lectora, que le enseñó a sentir el mundo en lengua alemana (Ortega 2016, 11). De joven, tuvo que presenciar la toma de su ciudad natal, Czernowitz (entonces perteneciente a

Rumania, hoy a Ucrania), por parte del ejército rojo; la deportación de más de cuatro mil hombres, mujeres y niños a Siberia, acusados de contrarrevolucionarios (Ortega 2016, 14); el confinamiento al gueto junto a otros 45.000 judíos por parte de los nazis cuando éstos tomaron la ciudad por orden de Hitler; y las detenciones masivas de la población judía para llevarla a los campos de concentración y de exterminio. El sábado 27 de junio de 1942, el joven Paul Antschel (después cambió su nombre a Celan en la forma de un anagrama) se escondió en una fábrica de detergentes y cosméticos que un amigo rumano puso a su disposición. Sus padres decidieron quedarse en casa. Al lunes siguiente el hijo regresó, pero ellos habían sido detenidos y llevados al campo de concentración de Mijailovka en el que murieron, el padre de un Tifus, debido al trabajo al aire libre, y la madre de un tiro en la nuca (Ortega 2016, 15-16). Paul Celan, quien estuvo internado en varias ocasiones en diferentes clínicas psiquiátricas dado que jamás se pudo recuperar del dolor que le causó el asesinato de sus padres, de su tío y otros amigos, se dedicó a escribir poesía como testimonio de la muerte, y tomó como perspectiva estética un arte que no dejara de dialogar nunca con las fuentes de la oscuridad. Hasta que el 20 de abril de 1970, día en que cumpliría años Adolf Hitler, se lanzó al río Sena desde el puente Mirabeau en París, como encarnación vital o poetización del yo de una vida que testificara la muerte, o de una muerte que denuncia a la misma muerte.

2. Fuga de la muerte

Negra leche del alba la bebemos de tarde
la bebemos a mediodía de mañana la bebemos de noche
bebemos y bebemos

cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho
Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete
lo escribe y sale de la casa y brillan las estrellas silba a sus mastines
silba a sus judíos hace cavar una fosa en la tierra
nos ordena tocad a danzar

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos de mañana a mediodía te bebemos de tarde
bebemos y bebemos
Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete
Tu pelo de ceniza Sulamit cavamos una fosa en los aires no se yace
allí estrecho

Grita hincad los unos más hondo en la tierra
los otros cantad y tocad
agarra el hierro del cinto lo blande son sus ojos azules
hincadlos unos más hondo las palas
los otros seguid tocando a danzar

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos a mediodía de mañana te bebemos de tarde
bebemos y bebemos

vive un hombre en la casa de tu pelo de oro Margarete
tu pelo de ceniza Sulamit juega con las serpientes

Grita que suene más dulce la muerte
la muerte es un Maestro Alemán

grita más oscuro el tañido de los violines así subiréis como
humano en el aire
así tendréis una fosa en las nubes no se yace allí estrecho

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos al mediodía la muerte es un Maestro Alemán
te bebemos de tarde y mañana bebemos y bebemos
la muerte es un Maestro Alemán su ojo es azul
él te alcanza con bala de plomo su blanco eres tú
vive un hombre en la casa tu pelo de oro Margarete
azuza sus mastines a nosotros nos regala una fosa en el aire
juega con las serpientes y sueña la muerte es un Maestro Alemán

tu pelo de oro Margarete
tu pelo de ceniza Sulamit
(Celan 2016, 63).

Paul Celan escribió la primera versión de este poema en 1945, día en que tuvo noticia de que su tío, Bruno Schrager, fue deportado al campo de concentración de Auschwitz y asesinado allí (Ortega 2016, 16). Esto abrió en Celan la herida de la muerte de sus padres y lo llevó a testificar ante a la desaparición forzada. Por esto, desde la perspectiva de sus intérpretes, puede afirmarse que "Las metáforas de esta endecha suprema, compuesta contra la inhumanidad del hombre, remiten a la matanza de Auschwitz" (Ortega 2016, 17)

El título de la obra, *Todesfuge*, remite, más que a la fuga de una huida, a la fuga musical del canto clásico en la que las voces se suceden imitando las unas a las otras y dando matices de persecución. Este es el caso de la "Pequeña Fuga en G menor" de Johann Sebastian Bach. Las notas del órgano se acosan. El sujeto inicial llama a la persecución. La respuesta

sigue al sujeto, pero también se opone. La tercera voz cambia de octava. Y las voces se alternan. En el poema de Celan, las voces se persiguen como se persiguen los seres humanos haciendo eco de la historia. Pero esta vez no es la fuga musical que celebra vida. Es la fuga –y aquí en doble sentido– de la muerte persiguiendo a la muerte, de los vivos huyendo de esta muerte que los arrebata.

El poema se abre con un oxímoron: la leche negra. Así se vincula con la antigua tradición mística en la que se habla con frecuencia de la oscura luz en la que cae el contemplador. En el caso de Celan el pueblo bebe esta leche que remite al alimento vital otorgado por la madre, pero que es ingerido para la muerte. La leche del alba es negra como un veneno. No se trata de una simple metáfora surrealista, es el testimonio emocional de la destrucción planificada. El sujeto plural que canta son las víctimas de la persecución en fuga, y está obligado a beberla.

Pero, además, cavan una fosa como consecuencia del veneno que ingieren. El lugar de la sepultura no es la tierra, es el cielo o el aire que trasporta los aromas, y no es donde se yace. Las víctimas de esta muerte en fuga no tienen dónde ser enterrados. Mueren, pero no tienen un lugar para morir.

El lugar de la enunciación es Alemania. El campo de aniquilación. Este país de luz, que se refleja en el color dorado del pelo de Margarete, se disuelve en el lenguaje como sus planes disuelven la dignidad humana, los cuerpos desmembrados, las pieles convertidas en jabón, los cabellos en almohadas. El poeta habla de un hombre que vive en una casa. Este juega con serpientes y escribe todo el tiempo. El contenido de su escritura remite a voces de la tradición alemana en la que Margarete puede ser la tradicional Gretchen que aparece en el Fausto de Goethe. Y también a la tradición bíblica en la que la

Sulamita es la voz que canta en coro (también a tres voces, como en una fuga) del Cantar de los cantares. Se podría pensar que el hombre de la casa es el poeta. Pero este describe la muerte donde hay brillo. Es un hombre que tiene perros de modo similar a los soldados nazis, un hombre que ordena y tiene una función de poder. Puede dar la vida, y ordena la cesación de ésta.

El hombre incita a los judíos a que hagan música, a que participen de la fuga: "nos ordena tocad a danzar". Aquí Celan destaca el papel tan importante de la música en los campos de masacre. No es una exageración del poeta. Las "SS" obligaron a los prisioneros a hacer arte frente a ellos, aun sabiendo éstos que iban a morir minutos después. Cantaron y bailaron atacados por el pánico. Era su acto final. De esto habla el filósofo francés Pascar Quignard en su ensayo *Odio a la música*, indicando que esta señal de vitalidad y vida se transformó en una incitación a la muerte:

> Entre todas las artes, sólo la música colaboró en el exterminio de judíos organizado por los alemanes entre mil novecientos treinta y tres y mil novecientos cuarenta y cinco. Es el único arte requisado como tal por la administración de los *Konzentrationslager*. Es preciso subrayar, en su perjuicio, que fue el único arte capaz de avenirse con la organización de los campos, del hambre, de la indigencia, del dolor, de la humillación y de la muerte (Quignard 1998, 108).

Como señala Quignard, cuando la música o el arte son instrumentalizados al servicio de la exterminación, pueden volverse abominables para quien más amó sus expresiones (Quignard 1998, 109). El francés nos recuerda que los cuerpos desnudos ingresaban en las cámaras de gas inmersos en música (Quignard 1998, 109), y se apoya en el testimonio de Primo Levi para recordarnos que la música

no era tocada en el *Lager* para consolar a las víctimas, sino para para aumentar la obediencia de los que ya estaban deshumanizados y el placer estético y sádico de sus victimarios, experimentado "gracias a la audición de sus melodías favoritas y a la visión de un ballet humillante danzado por la tropa de quienes cargaban con los pecados de aquellos que los humillaban" (Quignard 1998, 113). Como en el caso de la fuga (musical) de la muerte descrita por Celan, la música de los campos de concentración fue "una música ritual" (Quignard 1998, 113).

El hombre de la casa, el alemán del poema de Celan, grita dando órdenes a la par que interpreta el crimen que documenta este poema: "la muerte es un Maestro Alemán" (*der Tod ist ein Meister aus Deutschland*). La expresión alemana *Der Tod* refiere a una mitología en la que se personifica la muerte de manera sexuada o masculina, en la que la figura que se lleva a los muertos es varón, a diferencia de la creencia en castellano en la que se ha personificado a la muerte como una figura femenina o, por lo menos, como una calavera asexuada.

En segunda instancia, se destaca el carácter magisterial y pedagógico de la muerte. La muerte enseña, o quiere enseñar, piensan los asesinos. Invita a la instrucción y a la danza. Hace de sus víctimas unos músicos y unos payasos que tocan en la orquesta de los campos de la ruina. Aquí resalta Celan la incitación a la música y a la celebración en un contexto en el que la muerte es una fiesta, y la fiesta la celebran otros, no las víctimas.

En tercer término, se destaca la procedencia de la muerte: ella viene de Alemania *(aus Deutschland*). Celan escribe a los verdugos y a sus cómplices (como también a víctimas alemanas de la guerra) en su propia lengua. De este modo comunica ante ellos un lamento moral

del arte contra la historia (Ortega 2016, 21) y lee en voz alta en el país de los victimarios de sus padres y de sus familiares este poema que es una denuncia (Ortega 2016, 28). Les dice en su propia lengua que son unos asesinos.

Dadas las características de la muerte y del hombre, es probable que Celan vincule al hombre de su poema (*Ein Mann*) con la muerte (*Der Tod*) y que la muerte esté personificada en el hombre mismo. Ambos tienen los ojos azules: "la muerte es un Maestro alemán su ojo es azul" (Celan 2016, 64; compárese con la descripción del hombre: "son sus ojos azules", Celan 2016, 63).

Las tres voces de la fuga se hacen evidentes, se encarnan una en otra, se confunden. A éstas se suman el grito del hombre, el tañido de los violines y la escritura del poeta. El poema es eminentemente auditivo. Es una música, una fuga, o un tango, como se llamó en su la traducción rumana (*Tangoul Mortii*, Celan 2016, 17). Las voces se repiten y cantan desde lugares diferentes. Vuelven a contar la misma historia con la repetición obsesiva del poeta que no pretende más que variar la escena del crimen.

En contraste con la imagen masculina de la muerte aparece la evocación a dos mujeres: a la rubia Margarete y a la morena Sulamita. Estas fungen como la imagen ideal de un pequeño descanso en medio de la desaparición violenta, al modo en que un hombre que va a ser fusilado o arrojado a la fosa (en este caso, una fosa aérea), ellas dan un instante de alivio cuando no se tiene más remedio que desaparecer.

Así vemos un poema en el que la persecución musical deviene en una persecución militar y las víctimas no tienen cómo defenderse.

Ellas son un "nosotros". Él (el hombre, la muerte) es individualizado mediante dos imágenes: el hombre en la casa y el Maestro alemán. Este maestro tiene el poder del hierro y la palabra, la orden y los servidores o mastines que están a su servicio. Mientras que las víctimas sólo tienen como falso consuelo una danza obligada y no parecen disfrutarla. Se deleitan más en las imágenes poéticas de las mujeres, que reflejan el consuelo del escritor que ha perdido en la guerra ante las mujeres, en especial la madre.

3. Tenebrae

Cerca estamos, Señor,
cercanos y aprehensibles.

Aprehendidos, ya, Señor,
entregarfados, como si fuera
el cuerpo de cada uno de nosotros
tu cuerpo, Señor.

Ruega, Señor,
ruéganos,
estamos cerca.

Agobiados e íbamos,
íbamos a encorvarnos
hasta badén y bañil.

Al abrevadero íbamos, Señor.

Era sangre, sangre era,
la que derramaste, Señor.

Relucía.

Nos devolvía tu imagen de a los ojos, Señor.
Ojos y boca están tan abiertos y vacíos, Señor.
Hemos bebido, Señor.
La sangre y la imagen que estaba en la sangre, Señor.

Ruega, Señor.
Estamos cerca.
(Celan 2016, 125).

Este poema testifica que Auschwitz no sólo cambia el lugar o la función de la poesía, también cambia el lugar de Dios como interlocutor de oraciones y poemas. En este poema el sujeto y el objeto de la oración religiosa se invierten. Habla el ser humano, habla en plural. Pero esta vez es el humano quien se dispone para que Dios le ruegue, puesto que no ha cumplido las oraciones que él y sus padres, y todo el pueblo judío, esperaba que cumpliera, a la manera de un nuevo éxodo o de una protección para sus hijos e hijas.

Como dijera el filósofo judío Hans Jonas (1987, 11), después de Auschwitz no se puede pensar a Dios como un ser omnipotente y de promesas inamovibles. Ante el avance de la razón instrumental y de la soberbia humana, la imagen de Dios empieza a mostrarse vulnerable. Auschwitz cambia las condiciones en las que mueren las personas, humilladas, deshumanizadas, sin la posibilidad de perecer siquiera como mártires de su propia creencia. La causa es la aniquilación sistematizada por parte de otras manos. A diferencia de

los cristianos, nos recuerda Jonas, los judíos no entienden la salvación como la partida a un "más allá" (*Jenseits*) mejor, sino que ésta acontece en un aquí (*Diesseits*) (Jonas 1987, 14). Y Dios, si queremos seguir creyendo en Él, es visto como el fondo del ser que experimenta el mundo en el dolor del mundo, renuncia a omnipotencia para vivirse en la multiplicidad de las sensaciones, se desarrolla y experimenta a sí mismo en el tiempo, la naturaleza, los animales y las personas, para vivir con ellas la historia del amor y de la libertad.

Celan, cercano a esta propuesta, no abandona a la figura divina como un interlocutor. Sigue llamando "Tú" a aquel Misterio. Sus poemas son invocaciones, oraciones que llaman a un Dios que no pareciera responder. Pues ese Tú es vulnerable. En el poema invita a este Dios a que ruegue al ser humano. "Ora a nosotros" (*Bete, Herr, bete zu uns*), le dice, "no nosotros a ti"; porque Dios debe una explicación a su pueblo expectante que ha sufrido sin ver la intervención de la divinidad.

El poema no acontece en el campo de una razón filosófica, ni en el ámbito de una teología sistemática que ofrezca respuestas a todas las preguntas. El canto de Celan, el salmo, brota en el reino de las emociones. Por eso no pregunta dónde estaba Dios cuando sus padres fueron muertos en Mijailovka. Es, más bien, una oración no respondida en la que se invita a Dios a orar también como sucede en la mayoría de los casos donde media el sufrimiento: donde no hay una respuesta inequívoca, todas son misteriosas, abiertas a la multiplicidad de significaciones. Dios puede orar también en la poesía del escritor, o callar en ella.

Dios tampoco responde en el poema. Sino que será quien ruegue ante su mismo pueblo por permitir que fuera llevado a las cámaras de gas o asesinado a balazos. Será Dios quien se disponga a clamar al ser humano en medio del dolor incomprensible. Esta es la dimensión

de Celan cercana a la teología, o en discusión con ella. De allí que sea considerado por la crítica como "uno de los escasos grandes poetas religiosos de nuestro tiempo" (Ortega 2019, 33). Pero no un poeta de la presencia divina, sino de su ausencia. Aunque ora o reza, el testimonio final es el silencio.

Oficio de tinieblas. El título del poema *Tenebrae* alude al servicio religioso celebrado el Jueves o el Viernes Santo, en el que se extinguen de forma gradual las velas. Mientras tanto se leen o cantan salmos. Se anuncia la muerte de Cristo. Aunque se espera una resurrección, se da paso al dolor o a la tristeza. Las tinieblas son también parte de la ritualidad cristiana.

Así, Celan, el poeta, nos ofrece un salmo en el que se apagan las velas de la esperanza. Muere la última candela del pueblo en los campos de exterminio. No es improbable que el poeta piense en un Cristo o Mesías como la colectivización del pueblo hebreo, ya que se asume a Jesús como judío. Pero en *Tenebrae* no se anuncia la vuelta de la tumba como en las oraciones en medio del sufrimiento, aunque el final permanezca abierto a una respuesta. El poema presenta a un ser humano dispuesto a oír a Dios, no a la manera de una respuesta, sino al Dios que ruega.

La voz colectiva del poema se identifica con el pueblo judío. El "nosotros" (*wir*) que está siempre frente a Dios. Ese pueblo atraviesa el periplo de la muerte. Por eso dice la voz colectiva, el nosotros del poema, que se siente ya atrapado: "Aprehendidos, ya, Señor" (*Gegriffen, schon, Herr*). Y, desde el tercer verso, quienes son atrapados por los enemigos cambian de lugar con Dios para esperar a que Dios ruegue por perdón o misericordia. Los individuos atrapados se funden los unos a los otros, los unos en los otros (*ineinander verkrallt*), como ocurre

en los trenes que transportaron a los prisioneros a los devastadores *Läger*, según el testimonio del sobreviviente italiano Primo Levi:

> Los vagones eran doce, y nosotros seiscientos cincuenta; en mi vagón éramos sólo cuarenta y cinco, pero en un vagón pequeño. Aquí estaba, ante nuestros ojos, bajo nuestros pies, uno de los famosos trenes de guerra alemanes, los que no vuelven, aquellos de los cuales, temblando y siempre un poco incrédulos, habíamos oído hablar con tanta frecuencia. Exactamente así, punto por punto: vagones de mercancías, cerrados desde el exterior, y dentro hombres, mujeres, niños, comprimidos sin piedad, como mercancías en docenas, en un viaje hacia la nada, en un viaje hacia allá abajo, hacia el fondo. Esta vez, dentro íbamos nosotros (Levi 2005, 35-36).

Pero también los personajes se confunden con Dios: un Dios que tiene cuerpo o que encarna la corporeidad herida de los judíos, encadenada a otros huesos y a otra carne, formando una unidad del sufrimiento.

El poeta describe el modo en que el personaje colectivo es llevado hasta los lugares descritos como "badén y bañil" (*Mulde und Maar*), la hondonada o pieza cóncava, el lago de origen volcánico. La fosa donde tiraban a los cuerpos baleados o muertos por el gas. La posición de los cuerpos describe la situación en la que se encuentra el personaje colectivo: "íbamos a encorvarnos" (*gingen wir hin, uns zu bücken*). Esta posición denota ruego y postración, pero también, vencimiento por parte de quienes sufren los dolores del hambre y la tortura. Primo Levi (2015, 119) retrata esta situación en Auschwitz bajo la figura de los musulmanes o *Musselmann*, aquellos que, por el dolor causado por el hambre o el cansancio, ya no pueden caminar erguidos y siempre están prostrados. Son los hombres que se desmoronan, a los que

nadie dirige la palabra; se les llama de este modo porque parecen siempre de rodillas, como si rogaran.

El personaje colectivo va al abrevadero. Refleja la sed y el hambre, el deseo de beber y refrescarse. Pero encuentra sangre, la sangre derramada por Dios. Aquí no se detalla si es una sangre de otros cuerpos que Dios haya regado a causa del asesinato. Parece más bien que es la propia sangre divina derramada. En el campo semántico ritual del poema, bajo el título del "Oficio de tinieblas", se interpreta que se refiere a la sangre de la Cena del Señor: "Era sangre, sangre era, / la que derramaste, Señor" (*Es war Blut, es war, / was du vergossen, Herr*). La palabra usada para "derramar" es la misma que se usa en el rito cristiano de la Santa Cena, cuando se afirma que la sangre fue derramada por los pecados de las personas: "Das ist mein Blut des neuen Testamentes, das für viele vergossen wird" (Mc 14,24 LB), que literalmente traducimos: "esta es mi sangre del Nuevo Testamento, la que por muchos es derramada".

Esta sangre brilla y en su fulgor está la imagen de Dios. La comunidad la bebe, como en el rito cristiano de la Eucaristía en el que se ingiere la sangre de Cristo. En el símbolo presencial de la obra de arte, el pueblo bebe la sangre derramada por Dios y la imagen de Dios en la sangre. En *Tenebrae* beben la sangre, como en *Fuga de la muerte* beben la leche negra de la aniquilación. Y en la toma del líquido divino, aquí vital en contraposición a la leche del asesinato, termina el poema abierto hacia la posibilidad de vida. Pero, a diferencia de lo que sucede en una creencia de canibalismo ritual, el pueblo no recibe un poder de su deidad. Ni siquiera vislumbre de futuro hay. Pero tampoco la aniquilación tiene la última palabra. Es la disposición al ruego, la posibilidad de que el ser humano se abra a Dios en un acto poético de fe lo que hace posible que se diga algo desde y ante la muerte:

"Ruega, Señor / estamos cerca". Así el poema termina abierto a una respuesta, a un clamor de Dios ante el ser humano.

4. Tardío y profundo

Malvada como arenga de oro comienza esta noche.
Comemos las manzanas de los mudos.
Hacemos una obra que de buen grado se confía a su estrella;
nos tenemos en el otoño de nuestros tilos
como un rojo de bandera pensativo,
como ardientes huéspedes del sur.
Juramos por Cristo el Nuevo desposar el polvo con el polvo,
los pájaros con el zapato caminero,
nuestro corazón con una escalera en el agua.
Prestamos ante el mundo los sagrados juramentos de la arena,
los juramos de buen grado;
los juramos en voz alta desde los techos del sueño sin sueños
y agitamos la blanca cabellera del tiempo…

Ellos gritan: ¡Vosotros blasfem*á*is!

Tiempo ha que lo sabemos.
Tiempo ha que lo sabemos, pero ¿qué importa?
Vosotros moléis en los molinos de la muerte
la blanca harina de la promesa,
vosotros la ofrecéis a nuestros hermanos y hermanas –
Nosotros agitamos la blanca cabellera del tiempo.
Vosotros nos amonestáis: ¡Blasfemáis!
Bien lo sabemos,

que venga la culpa sobre nosotros.
¡Que venga la culpa sobre nuestros signos premonitorios,
que venga la mar gorgogeante,
la ráfaga acorazada de la conversión,
el día de medianoche,
que venga lo nunca sido!

Que venga un hombre de la tumba.
(Celan 2016, 61).

Con este poema culminamos la reflexión de Celan sobre la muerte. Si bien es uno de los primeros escritos del año 1952 en el mismo libro donde aparece *Fuga de la muerte*, aquí deja abierto el pestillo hacia la vida.

Como en muchos de sus poemas, Celan inicia con la noche. La noche es un lugar frecuente en la obra de Celan, del mismo modo que la oscuridad y el color negro. Este es el color de la desnudez para Celan: "Más negro en lo negro, más desnudo voy" (2016, 60). La oscuridad es el desierto del mundo, el frío ante la ausencia de la luz. El negro es el color de la melancolía (2016, 66).

La expresión alemana *Nacht*, según la edición bilingüe de Trotta, aparece más de 150 veces en los poemas completos de Celan. La noche es el lugar del erotismo, lugar privilegiado en los poemas amorosos de Celan, tales como *Medianoche* (2016, 50) y *De noche* (2016, 70). Pero ella es también la imagen de la melancolía, el canto hacia lo ido (2016, 67), el lugar de la escucha y la atención, el instante en el que nace la poesía, como señala Hugo Mujica a propósito de Celan: "Anochece. Las sombras silencian las formas. Es el tiempo del oído, no de la mirada. La hora en que todo se concentra descentrándose" (Mujica 2014, 19).

En *Tardío y profundo* el día es medianoche. O, visto de un modo más esperanzado, "en la noche puede nacer el día" (*der mitternächtige Tag*). El poeta la califica de "malvada". Aquí habla, de nuevo, el sujeto colectivo mediante el uso de un verbo que implica a un grupo frente a otro. Por un lado, tenemos a los que comen (*Wir essen*), a los que hacen (*Wir tuen*), a los que juran (*Wir schwören*). Por el otro, están los que los gritan, los "ellos" (*Sie rufen*), que se oponen al flujo de la vida mediante impedimentos calificadores.

En las acciones de la voz poética, hay anotaciones sagradas que emparentan el texto con un salmo no sólo judío, sino también cristiano. El personaje colectivo jura por Cristo "despojar el polvo con el polvo". Este Cristo es calificado de "nuevo" (*neuer*), lo cual puede implicar la personificación de una nueva esperanza o la venida renovada de este personaje. El contenido del juramento es una expectación del pueblo: "desposar" el polvo con el polvo, los pájaros con el zapato caminero, el corazón con una escalera en el agua. Es la combinación de lo imposible, la generación de la utopía que permite el encuentro con la vida en medio de una danza de la muerte. La acción de este juramento es calificada como un gesto simbólico "de buen grado" (*Wir schwören sie gern*).

El grupo opositor los acusa de blasfemia. Se vale de palabras del ámbito sagrado para excluirlos de la posibilidad de soñar. Cuando un pueblo quiere destruir a otro desprestigia sus promesas, aplasta sus símbolos. Y éstos, a todas luces nazis, niegan que los judíos sueñen un Mesías, que construyan el mundo a partir de su creatividad, que vivan, que sientan.

La respuesta de Celan es humilde pero irónica: "Tiempo ha que lo sabemos, pero ¿qué importa?". La voz poética colectiva sabe

que la aplastan, pero mira a lo lejo la puerta abierta para escapar. Y así empieza el margen de contrastes entre el "vosotros" (*Ihr*) y el "nosotros" (*Wir*) que aparece en el poema. Los acusadores atacan y niegan la posibilidad de la vida. Muelen las promesas presentadas bajo la imagen de una harina blanca en los molinos de la ruina. Pero el pueblo acusado lo acepta y permite, con un dejo de ironía, que lo ataquen con incriminaciones de orden sacro: "Bien lo sabemos, / que venga la culpa sobre nosotros".

La mejor manera de enfrentar a quien ataca simbólicamente desde una visión moral del mundo es sentirse parte de la ruptura y aceptarlo con franqueza. Aceptan que son profanadores, aceptan que son herejes. Con esto se aferran a la posibilidad de soñar contra la muerte. La voz poética no se deja quitar la promesa, aún enfilada hacia la muerte, anuncia la llegada de un día en medio de la noche, lo que nunca ha sido. Advierte, incluso, con el atrevimiento que tiene toda esperanza, la posibilidad de que "venga un hombre de la tumba" (*ein Mensch aus dem Grabe*). Con lo que retoma la creencia judeocristiana en la resurrección, no necesariamente centrada en el Mesías de los cristianos, pero abierta a la posibilidad poética de que la muerte sea desafiada por las ventanas que el arte abre.

Celan combate a la destrucción feroz desde la poesía y en ella se abre a lo mesiánico. De modo similar lo hace Walter Benjamin (2001, 40), cuando atraviesa una flecha mesiánica frente al portón de la historia que trata de cerrar el acceso a los judíos. El momento mesiánico es comprendido por Benjamin como irrupción repentina, un presente que rompe con el *continuum* de la historia, un instante visto como el tiempo del ahora. La redención es la autosupresión de lo histórico, y la acometida de un orden distinto. La poesía se erige ante la muerte no como el *telos* de la dinámica histórica, como su ruptura negativa.

La poesía abierta a la tumba vacía deja ver que lo mesiánico consuma el acontecer histórico y lo hace redimiendo, creando órdenes nuevos.

Aunque Celan, al igual que Benjamin, cae en la desesperación como testimonio de muerte contra la muerte, su poesía impide que la historia llegue al punto final con la marcha de los asesinos. Contrario a la afirmación de que no se puede escribir poesía después de Auschwitz, a la obra de Celan se le pueden aplicar las palabras de Adorno en la *Mínima moralia* concernientes a la filosofía (1998, 250). Esta poesía se puede justificar únicamente a la vista de la desesperación. Ella es el intento de contemplar todas las cosas desde el punto de vista de la redención. La visión poética de un hombre que venga de la tumba ofrece una luz liberadora ante el mundo aniquilado por la guerra. Ella puede resplandecer como un canto abierto que denuncia el dolor ante la muerte.

Conclusiones

Estos poemas que, siguiendo al mismo Celan en algunos de ellos, hemos catalogado como "salmos", se instalan en una tradición judía de oraciones sin respuesta que se permite poner en duda las afirmaciones que se han hecho sobre las creencias. Después de Auschwitz, símbolo de los campos de concentración en los que se emitió una muerte fría y sistematizada en la que cayeron los seres queridos de Paul Celan, el poeta se abre a la posibilidad de cuestionar desde la literatura las afirmaciones de fe que se creían inamovibles, en especial las que legitiman la violencia sin cuestionarla, como en el epígrafe de una de sus canciones en yiddish: "¿Se puede subir al cielo y preguntar / a Dios si las cosas deben ser así?" (Celan 2016, 176).

Ante la ausencia de una respuesta dogmática y definitiva frente el fenómeno de la muerte, el poeta se aleja de la ortodoxia y combina la oración y la blasfemia: "Vosotros, de oración y blasfemia / y oración afilados cuchillos / de mi / silencio" (Celan 2016, 169).

De este modo se abre la obra de arte como un modo de cuestionar las respuestas tradicionales con respecto al lugar de lo divino frente a la muerte. La poesía atraviesa la reja del lenguaje de los dogmas para que no se cierre con preguntas inútiles. Abre espacio a la vitalidad del ser; al erotismo en medio de la tristeza por el asesinato de un ser querido; y permite seguir cuestionando las creencias que, ante la muerte, callan y que pueden hablar en la poesía. Frente al dolor irracional de una muerte por asesinato, la figura de Dios no aparece como una palabra rígida que reprenda nuestra duda, sino que Dios reza con nosotros en la fuga de la muerte.

Referencias

Adorno, Theodor W. 1998. *Mínima moralia*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor W. 1975. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. 2001. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Aguilar.

Celan, Paul. 2016. *Obras completas*. Madrid: Trotta.

Eliade, Mircea. 1978. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Volumen I*. Madrid: Cristiandad.

Gubar, Susan. 2003. *Poetry after Auschwitz. Remembering What One Never Knew*. Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 2018. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Jonas, Hans. 1987. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme in Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel.

Levi, Primo. 2015. *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Península.

Mujica, Hugo. 2014. *Del crear y lo creado 2. Prosa selecta. Ensayos*. Barcelona/ México: Vaso Roto.

Ortega, Carlos. 2016. Prólogo a *Obras completas*, de Paul Celan, IX-XXXV. Madrid: Trotta.

Quignard, Pascal. 1998. *El odio a la música*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Zambrano, María. 2020. *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza.

•••

Juan Esteban Londoño, Máster en Ciencias Bíblicas (UBL - Costa Rica) y en Filosofía (Universidad de Antioquia - Colombia), Doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo (Alemania). Es escritor, docente e investigador en las áreas de hermenéutica, literatura y teología.

londonojesteban@gmail.com

Artículo recibido: 28 de agosto de 2021.

Artículo aprobado: 12 de octubre de 2021.

Nuestro encuentro con la muerte

Héctor Laporta

Resumen: La experiencia colectiva global de la Pandemia nos ha confrontado con el sentido de la vida, la tragedia y la muerte. ¿Qué podemos decir desde la teología? En el presente ensayo analizamos las ideas y rituales funerarios sobre la muerte en las sociedades pre-hispánicas, durante la Colonia y hoy en día, con la celebración del Día de Muertos en México. Enfocamos este trabajo desde una perspectiva decolonial, intentando desafiar nuestras epistemologías teológicas.

Palabras clave: muerte, teología y cultura, pensamiento decolonial, Día de Muertos.

Summary: The global collective experience of the Pandemic has confronted us with the meaning of life, tragedy and death. What can we say from Theology? In this Essay we analyze funeral ideas and rituals about death in pre-Hispanic societies, during the Colony and today, with the celebration of the Day of the Dead in Mexico. We approach this work from a decolonial perspective, attempting to challenge our theological epistemologies.

Keywords: death, theology and culture, decolonial thought, Day of the Dead.

En esta pandemia muchos se nos fueron. La Organización Mundial de la Salud estima que el número real de muertes por Coronavirus es dos o tres veces superior a los 3,4 millones de fallecimientos notificados, según explica el informe sobre Estadísticas Sanitarias Mundiales de 2021. Es decir, la cifra real de personas fallecidas podría rondar entre los seis a diez millones de personas. Esta experiencia colectiva a nivel de aldea global de perder familiares, amigos, colegas nos hace preguntarnos sobre el sentido de la vida y consecuentemente de la tragedia, el sufrimiento y la muerte.

¿Qué es la muerte? ¿Cómo entender la muerte desde un punto de vista teológico? ¿Qué rituales se practican? Todas estas preguntas vienen a nuestra mente buscando hallar una explicación que nos ayude a redimir nuestros miedos y temores frente a lo desconocido. Para entender esto, nos remontamos a la historia, donde nos encontramos con las excavaciones en *Qafzeh* y *Skhul*, donde se hallaron una treintena de sepulturas conteniendo "cuerpos tumbados en su mayor parte sobre un costado, con las piernas flexionadas, cubiertos de ocre" (Lenoir 2018, 20), conjuntamente con osamentas de animales y objetos rituales. Estas tumbas, de más de cien mil años de antigüedad, van a ser las primeras expresiones de religiosidad humana. En otras palabras, las primeras ideas y prácticas religiosas surgen en torno a la muerte. Esto se confirma al encontrar en casi todas las religiones del mundo, antiguas o modernas, que muchas de ellas buscan la manera de encontrar un sentido de trascendencia para el ser humano, incluyendo el cristianismo (cf. 1 Corintios 15,14).

Lo que varía, sin embargo, son las actitudes y las explicaciones que en una cultura se dan, respecto a lo que ocurre con las personas una vez que han traspuesto el umbral entre la vida y la muerte. En la sociedad moderna, la muerte es vista como un tabú, debido a los desarrollos

biotecnológicos con los que se ha ampliado la expectativa de vida. El desarrollo de la cirugía plástica ha abierto la posibilidad de perpetuar la juventud y la belleza, lo que ha contribuido a banalizar el sentido de la vida y consecuentemente el sentido de la muerte. Sobre todo, en la sociedad occidental, cuya característica principal es la afirmación del individuo y de su autosuficiencia.

En las sociedades latinoamericanas, en cambio, con su pasado indígena y de colonización española, interactuaron diferentes tradiciones y costumbres sobre la vida y la muerte. Si bien, esta interacción de saberes se dio en un contexto de poder, estas convivieron y se fusionaron, mal que bien, dependiendo de los sujetos que tomemos como referencia. La reflexión en torno a la muerte en nuestro contexto nos lleva, entonces, a visualizar estos encuentros y desencuentros de tradiciones y costumbres. Debido a ello, el camino que tomo en este ensayo es el análisis del tema de la muerte y sus rituales en nuestras sociedades prehispánicas y la forma cómo estas se han transformado y recreado en un contexto de colonización, para finalmente considerar cómo hoy en día, estas comprensiones se manifiestan en la celebración actual del Día de Muertos en México.

Para ello, creemos necesario partir de una lectura decolonial[1] que nos permita entender el cristianismo, no únicamente como una religión nueva, sino como una narrativa teológica imperial que buscaba moldear nuestras instituciones, así como también silenciar los modos propios de conocer y entender el mundo. El cristianismo que llega a

1 Siguiendo a Quijano (2018: 777-832) entendemos por lectura decolonial como un pensamiento que permite encontrar sentido a una heterogeneidad de experiencias intelectuales, políticas y estéticas que aspiran a comprenderse en un periodo cuyo imaginario histórico fue aplanado por el eurocentrismo, en un proceso de control que emergió con el capitalismo colonial global.

nuestras tierras se presenta entonces como una teología hegemónica que creía ser única y verdadera, desde donde emanaba y se fundaba toda la civilización occidental. Como dice Aníbal Quijano (2008, 777-832), los europeos forzaron a los colonizados a aprender la cultura dominante con el fin de que se transformaran en instrumentos para reproducir la dominación, ya sea en el campo de la tecnología, la actividad material y en la subjetividad, cuyo fundamento se basaba en la religiosidad judeo-cristiana. Es por esa razón que, como señala Michelle González (2012, 151), la teología cristiana resulta insuficiente para poder describir y entender los universos religiosos de América Latina, ya que estos se nutren de otras fuentes y tradiciones religiosas. Es en base a estos argumentos que necesitamos cambiar nuestra epistemología teológica, priorizando las experiencias religiosas que se construyeron desde los márgenes de nuestras sociedades por diversos actores sociales que trasgredieron y desafiaron el pensamiento cristiano hegemónico que nos fue impuesto buscando exorcizar nuestros temores y miedos, para asumir la pérdida y ausencia, reconfigurar nuestros patrones socio-culturales y caminar hacia adelante.

México prehispánico

Vamos a explorar la concepción de la muerte que tenían los mexicas[2] con el fin de preguntarnos ¿cómo concebían su destino después de la muerte? ¿Tenían un cielo y un infierno como los cristianos? ¿Temían a la muerte más que a la vida? ¿Cuál era la relación entre la vida y la muerte?

2 Los historiadores nos señalan que los habitantes de México-Tenochtitlan se llamaban así mismos mexicas, por esa razón los llamamos como ellos se denominaban. Y consideramos el término azteca como sinónimo. Existen muchas similitudes entre los mexicas y aztecas con los nahuas; cuando esto sea así lo precisaremos.

Encontramos en los manuscritos náhuatl, sintetizados por Miguel León-Portilla, una afirmación inicial de la muerte como algo inevitable:

> Muy cierto es: de verdad nos vamos, de verdad nos vamos;
> dejamos las flores y los cantos y la tierra.
> ¡Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!
> (León-Portilla 1983, 2010)

Y en seguida, ante este hecho inevitable de la muerte surge la inquietud y la duda:

> ¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
> ¿Estamos allá muertos, o vivimos aún?
> ¿otra vez viene allí el existir?
> ¿otra vez el gozar del Dador de la vida?
> (León-Portilla 1983, 2010)

Ahora bien, desde épocas muy tempranas la Arqueología ha encontrado un número importante de manifestaciones relacionadas con la muerte, donde se encuentran variaciones locales y regionales entre los diversos grupos étnicos. En todo el territorio mexicano y mesoamericano se han hallado vestigios variados vinculados con la muerte. Nuestra labor se concentrará en precisar algunos elementos comunes que encontramos en ellos y que difieren del cristianismo.

Debido a que estas sociedades eran básicamente agrarias, la construcción de sus saberes y epistemologías se basaba en la observación de la naturaleza y del cosmos. Ellos veían que el sol salía cada mañana “para combatir al enemigo”, representado por los astros nocturnos. A su vez, era la tierra la matriz donde se colocaba el grano de maíz para que naciera. Los cambios climáticos permitían que las

plantas nacieran, crecieran y dieran sus frutos y se secaran también cuando no había lluvias. Estos ciclos repetitivos en la naturaleza y el cosmos les ayudaron a establecer que la dualidad, más que ser antagónica, era complementaria y cíclica entre la vida y la muerte. Y esto los llevó a establecer los ritos funerarios, no como un culto a la muerte, sino más bien como "el culto a la vida … a través de la muerte" (Matos Montezuma 2009, 23). Como confirma el investigador León-Portillo (2009, 45), la vida para los mexicas era un eterno renacer: "en la mentalidad náhuatl afloró la idea de que a la muerte podía seguir un renacer".

Una segunda particularidad, es que, a diferencia del cristianismo, según el cual el destino del muerto está determinado por un aspecto moral, si te portas bien vas al cielo y si pecas vas al infierno, lo que definía el destino del mexica después de la muerte era la manera en la que este moría.[3] Por ejemplo, los guerreros muertos en batalla estarían en una llanura y acompañarían al sol desde el Oriente hasta el Cenit, para finalmente convertirse en colibríes. Por su parte, las mujeres muertas en el momento de dar a luz eran vistas de manera igual que los guerreros muertos en batalla, debido a que el mismo parto era considerado como una batalla. Así estas mujeres acompañaban al sol desde el mediodía hasta el atardecer, pues el poniente –por donde se oculta el sol– era considerado el rumbo femenino del universo. Por lo tanto, tanto los guerreros cuanto las mujeres muertas en el parto eran los únicos a quienes les esperaba una especie de trascendencia (Matos Montezuma 2009, 14-15). Y así, sucesivamente con los demás, el destino estaba ligado a la manera o circunstancia en la que morían.

3 En cuanto a la idea del destino después de la muerte, que no es determinado por sus acciones sino ligado a la forma y tiempo de muerte del ser humano, es una idea que era similar entre los nahuas (León-Portilla 2009, 47).

Una tercera particularidad es que, para los mayas, así como para los mexicas y náhuatl, existían relaciones recíprocas entre los vivos y los muertos, relaciones que se ponían de manifiesto en las celebraciones y festividades. Como señala el antropólogo Claudio Lomnitz (2006, 152):

> los mayas de Chiapas y Guatemala creían (y muchos siguen creyendo), que sus antepasados participaban profunda y directamente en la reproducción y la salud de la familia y la comunidad; y que tenían algo que ver con el éxito de la cosecha y con la lucha en contra de la enfermedad. Estas creencias se representaban en todo el sistema ritual de los mayas, desde sus ceremonias agrícolas hasta sus prácticas funerarias.

Esto también ocurre en Sudamérica entre los *aymara,* para quienes "las almas de los muertos vuelven, fortalecen a los vivos (esto se exterioriza en la fiesta de todos los santos, el 1 de noviembre), y son absorbidas por las de los difuntos (2 de noviembre)" (Croatto 2002, 381). Estas tres creencias generales perviven hasta el día de hoy, muy a pesar de que con la colonización española ocurrió una progresiva y violenta imposición de una nueva cosmovisión que alcanzó también las costumbres funerarias, catalogando estas creencias indígenas como supersticiones infantiles e idolatrías que diferían de la correcta doctrina cristiana.

México colonial

Pero el período colonial no solo se redujo a ser una acción militar, sino que también se tornó en una imposición del modo de pensar y actuar en la sociedad, donde las ideas y prácticas religiosas jugaron un papel importante en domesticar las mentes de los colonizados y

también de sus cuerpos a través del ritual. La historiadora peruana Gabriela Ramos (2010, 17) cree que, ligado al tema de la muerte, la cristianización de los Andes fue fundamental para la conversión de las poblaciones andinas al catolicismo. De allí que la administración de la muerte por parte de la Iglesia determinó, desde los inicios de la Conquista, los ritos funerarios y los lugares de entierro, así como también las ideas religiosas sobre lo que ocurría con el cuerpo y el alma tras la muerte. En el caso de Perú, Ramos (2010, 110-111) señala que el castigo físico era utilizado como instrumento pedagógico, apoyándose en la idea de la escasa capacidad de los indios para comprender los efectos negativos que el mal operaba sobre el alma; y para la expiación de los pecados, aspectos indispensables del ritual católico de la muerte.

La implantación de la doctrina del *purgatorio* jugó un papel principal en la administración de la muerte implementando una serie de costumbres funerarias que inició con el Día de las Ánimas (o Difuntos) y el Día de todos los Santos, festividades en las cuales se buscaba "administrar" la relación entre vivos y muertos a través de la ortodoxia católica y tener un control, no solo de los vivos, sino también de los muertos.[4]

Al respecto es importante lo que señala Lomnitz (2006, 100):

> La adopción de la doctrina del purgatorio dio a la Iglesia un dominio desmesurado sobre la muerte y los muertos, puesto que los sufragios que beneficiaban a las almas que sufrían en el purgatorio –las misas y oraciones, las limosnas y la disciplina corporal– sólo podían ser

4 Estas ideas religiosas del purgatorio giraron en los primeros siglos y se consolidaron en la Edad Media para explicar lo que sucedía entre la muerte del individuo y el Juicio Final. Ideas que fueron creciendo hasta que en el siglo XII el purgatorio se instaló con fuerza en todo en el cristianismo de Occidente (cf. Le Goff 1984).

eficaces si eran sancionados por la Iglesia y, por lo tanto, administrado por los sacerdotes. Frecuentemente, los sufragios por los muertos incluían pagos; por lo tanto, la intercesión era una fuente de ingresos para la Iglesia, desde la compra de velas, los pagos por las misas y servicios funerarios, pasando por la procuración de indulgencias papales. Finalmente, el monopolio efectivo de la Iglesia sobre el alivio del sufrimiento de las almas se reflejó en su dominio sobre lo que se consideraba la buena muerte y sobre los cuerpos de los muertos.

Día de Muertos

La abundancia de descripciones del Día de Muertos en México durante el período moderno pone en evidencia cómo estas ideas, creencias y prácticas se entremezclaron y fusionaron. Sin embargo, nos percatamos de que las celebraciones actuales conservan mucha de la influencia prehispánica del culto a los muertos. El Día de Muertos es una de las fiestas más populares en México. Como subraya Octavio Paz: "Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el Día de los Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona" (2020, 69).

Ahora bien, esta celebración adquiere formas particulares dependiendo de las costumbres familiares, regionales, zonas rurales y citadinas. En el Estado de Michoacán las ceremonias más importantes son las de los indios purépechas, del famoso lago de Pátzcuaro, especialmente en la isla de Janitzio; igualmente importantes son las ceremonias que se hacen en poblados del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, en Cuetzalan, Puebla, y en San Andrés de Mixquic, un pequeño pueblo en el estado de México. Sin embargo, hay ciertos patrones comunes que buscaremos describir.

En la noche entre el 1 y 2 de noviembre se suspenden en México casi todas las actividades públicas y cotidianas, se decoran los espacios íntimos de los hogares con altares y el cementerio adquiere una actividad inusual. Las flores de *cempasúchitl* inundan con su aroma y sus colores, los papeles de colores rompen la monotonía de la descolorida cotidianidad y las velas iluminan el camino de vivos y muertos haciendo de estas noches un espacio mágico de encuentro. El rumor de Padrenuestros y Avemarías rompen el silencio de las noches frías del mes de noviembre.Las calaveras de azúcar, el pan de muerto y los fuegos artificiales amenizan las noches. A medianoche la comida y la bebida son infaltables. Se bebe en abundancia y la gente se confunden en abrazos, recuerdos y encuentros. Una característica peculiar es que el Día de Muertos, si bien tiene una expresión pública estimulada por los políticos y gobiernos locales para el incremento del turismo, es esencialmente una fiesta privada y familiar.

Si nos acercamos y observamos por la ventana de las casas en los últimos días de octubre, vemos cómo en los hogares se empiezan a construir altares, generalmente en la sala o en la entrada de la casa. Estos altares tienen siete escalones que representan los niveles que tiene que pasar el alma de un muerto para descansar, según nos dice Don Paco, una persona mayor originaria de Puebla. En los escalones encontramos ubicados iconos, como imágenes de santos, Nuestra Señora de Guadalupe, cruces, rosarios, vasos de agua, calaveras de azúcar, sal, platos de comida y frutas preferidas del difunto/a, pan de muerto, y fotos del difunto/a a quien se dedica el altar. Doña Fidencia, asidua participante de estas celebraciones, me explicaba que el vaso de agua está destinado a calmar la sed de las ánimas que vienen cansadas de tan largo viaje. Los pétalos amarillo ceniza del *cempasúchitl* trazan una vereda desde la calle hasta el altar, y con las veladoras iluminan el camino de los parientes fallecidos que regresan como

ánimas. Doña Justina, en cambio, me mostraba las calaveras de azúcar y de chocolate para endulzar la alegría del encuentro y la celebración que canta la canción popular de los niños: "Las calaveras salen de su tumba / Tumbalacatumba, lacatumba la".

Cuando le pregunté a Juan, un joven que conocí en Coyoacán, sobre las comidas que preparan al difunto, me compartía que después de esos días, los alimentos pierden su sabor, su olor y su sustancia, hechos que confirman que han sido degustadas por las ánimas. Se dice también que el *cocolli* era un pan de ofrenda sagrada, pan de maíz amarillo como la piel apergaminada del *Xipe Tótec*, pan que auguraba la muerte de la naturaleza y que podría ser el origen de lo que hoy en día es el pan de muertos.

El repique de campanas, la quema de copal (resina aromática vegetal), los fuegos artificiales, la chispita para asustar a los distraídos, el papel picado y los corridos (género musical propio mexicano) anuncian la interrupción del tiempo profano de sudor y de lágrimas y se inicia el tiempo sagrado de *flor y canto,* en que los difuntos regresan a la tierra para pasar unos días con sus parientes. Durante este tiempo todo se impregna de afecto y gratitud hacia los familiares y seres queridos que nos han precedido en el sueño eterno. Se recibe a los difuntos con alegría en un ambiente de fiesta y convivencia, el temor está ausente, la alegría se contagia compartiendo platos típicos y bebiendo pulque, mezcal o tequila. En las pláticas familiares los muertos cobran vida en los recuerdos: se evocan los gustos, cualidades, defectos y chistes del fallecido. También se reza, no por las almas de los muertos, sino que se dialoga con ellos contándoles sus problemas, dificultades y preocupaciones, pidiéndoles consejo y ayuda para sobrellevarlos. Cada familia, de acuerdo con sus posibilidades económicas, celebra de manera particular este encuentro y diálogo con sus familiares fallecidos.

Después de este tiempo íntimo y familiar, en los días siguientes, algunos ofrecen misas en las parroquias locales mientras otros acompañan al difunto al cementerio para su regreso al lugar de los muertos en que estaba. En el cementerio se limpian y adornan las tumbas con veladoras, flores y comida, y hasta *Coca Cola*. De acuerdo con la capacidad económica, algunos contratan mariachis o grupos tropicales para alegrar a los difuntos en su retorno. Durante el trayecto al panteón se canta, bebe y hacen bromas hasta llegar y, con cubetas y escobas, limpiar las tumbas correspondientes, hombres, mujeres y niños. Escucho en una radio de transistores la melodía *La Llorona,* que nos despide y anuncia el retorno al mundo cotidiano: "No sé qué tienen las flores, llorona, las flores del Camposanto. Qué cuando las mueve el viento, llorona, parece que están llorando".

Es así como en medio de una gran solemnidad, pero también de alegría, es que se festeja el Día de los Muertos en México. Como señala Octavio Paz: "Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque «la vida nos ha curado de espanto»" (2020, 68).

En una sociedad como la mexicana, donde la muerte es tan cotidiana (veintitrés mil homicidios al año según el Instituto de Estadística y Geografía), a la muerte no solo se le "frecuenta y acaricia (sino que) se duerme con ella, se la festeja, (porque) es uno de sus juguetes favoritos y su amor es más permanente" (Paz 2020, 52). Y esto también se refleja en la variedad de nombres que la gente de a pie le da a la muerte, llamándola la pelona, la chingada, la flaca, la pálida, la huesuda, la blanca, la llorona, la calaca, la dama de la Guadaña, la tía, etc.; y tenemos a su vez la iconografía variada de la Katrina (calavera con ropa elegante), y el culto original a la Santa Muerte, que nos confirman el papel importante de la muerte en la cultura popular mexicana.

A modo de conclusión

La Escatología es la disciplina dentro de la Teología que estudia la doctrina de las "cosas últimas" e incluye conceptos asociados con la vida después de la muerte, tales como el cielo y el infierno, la inmortalidad, la resurrección, el juicio final, etc. La Escatología refleja, pues, nuestra interpretación bíblica, nuestros juicios y valores, así como nuestra cosmovisión y cultura. A través del presente ensayo hemos podido apreciar cómo la celebración del Día de Muertos en México aparece como algo distinto a la vida cotidiana. Si bien el cristianismo colonial buscó revertir las escatologías prehispánicas a través del castigo, control y administración del ritual fúnebre, esto no fue posible, sino todo lo contrario. Y esto lo comprobamos al ver la celebración de la festividad hoy en día como un irracional impulso a la *trasgresión*, no solo de la "ortodoxia" cristiana colonial, sino también una ruptura con el mundo cotidiano.

Y decimos ruptura con el mundo cotidiano porque vemos que éste es regido por horarios, normas y tareas, mientras que el mundo de la fiesta se torna un mundo de rupturas y aun de profanaciones. Roger Caillois, estudioso de los universos religiosos, manifiesta que "no hay festividad, aún en ocasiones tristes, que las festividades no impliquen al menos una tendencia al exceso" (2013, 102). En el Día de Muertos, el día regular y cotidiano se detiene tornándose un espacio donde la experiencia religiosa es seducida por el sinsentido de poder ver y comer con nuestros familiares fallecidos. Donde el placer y la alegría reinan y los muertos no son recibidos con angustia, con pena o con llanto. La festividad es comunitaria y voluntaria, tornándose frenética y nocturna. La quietud del cuerpo pío se contornea al son de la música, el pulque, "bebida de la inmortalidad", y rompe con

irreverencia el tedio del mundo cotidiano. Extraño mundo para quienes la muerte "es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios"; un mundo libre de angustia, donde los vivos danzan con los muertos y ambos comen y beben juntos sin reservas hasta el amanecer.

Vemos entonces cómo en esta festividad del Día de Muertos se modifica el dogma cristiano para dar cabida a una nueva comprensión escatológica que se fue plasmando y entremezclando con contenidos y formas prehispánicas y coloniales a través del tiempo, hasta derivar en un híbrido del cual términos tan vagos como aculturación o sincretismo no dan cabalidad.

Esto nos lleva, en primer lugar, a que revisemos las epistemologías en las que la Escatología cristiana ha sido construida. Las estadísticas nos confirman un decrecimiento del cristianismo en Estados Unidos de Norteamérica y en Europa, a diferencia de su crecimiento en América Latina, África y Asia. Esto significa que el centro de referencia del cristianismo ha cambiado, lo que nos lleva a revisar las grandes narrativas teológicas que heredamos y vivimos, como dice Harvey Cox (2009, 222), en una época de cristianismo posdogmático. Por lo cual, debemos despojarnos de repetir viejas fórmulas teológico dogmáticas confesionales y atrevernos a recuperar una Teología que, como acto segundo, pone en primer lugar la experiencia y la práctica religiosa de nuestros pueblos, para que sean éstas el punto de partida de nuestras lecturas teológicas.

Siguiendo la línea de pensamiento de Friedrich Schleiermacher (2008), no podemos encasillar la experiencia religiosa a un sistema particular de dogmas y doctrinas ajenos a nuestro contexto cultural e histórico. Muchas de dichas construcciones teológicas buscaron responder a *su*

experiencia histórica particular, pero estas no son fórmulas abstractas o grandes narrativas para ser generalizadas y absolutizadas para medir, juzgar y encasillar todas las expresiones religiosas. Algunos estudiosos de la religión como Robert Orsi, señalan que "el estudio de la religión vivida se centra en ver a la religión como una experiencia vivida" (2002, xix). Esta forma de acercarnos a las prácticas religiosas, que siempre son históricas y culturales, nos permite concentrarnos para ver qué es lo que la gente *hace* con los lenguajes religiosos, cómo los usa, cómo operan en ellos y en sus mundos cotidianos, y cómo éstos contribuyen a moldear sus luchas. Partir de las prácticas religiosas y de las comprensiones de nuestros pueblos, que se manifiestan en formas culturales, debe ser nuestro original punto de partida para nuestras epistemes teológicas.

Bibliografía

AA.VV. «Muerte Azteca-Mexica – Renacer de los dioses y hombres». *Revista Artes de México* 62 (2011).

Caillois, Roger. 2013. *El hombre y lo sagrado.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cox, Harvey. 2009. *The Future of Faith*. New York: Harpers Collins Publishers.

Croatto, José Severino. 2002.*Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión.* Estella (Navarra): Verbo Divino.

González, Michelle. «If it is not catholic, is it popular Catholicism? Evil Eye, Espiritismo and Santería: Latina/o Religion within Latino/o Theology». En Mendieta Isasi-Diaz, ed. *Decolonizing Epistemologies - Latina/o Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2012.

Isasi-Diaz, Mendieta, eds. 2012. *Decolonizing Epistemologies - Latina/o Theology and Philosophy.* New York: Fordham University Press.

Le Goff, Jacques. 1984. *The birth of Purgatory*. Chicago: University of Chicago Press.

Lenoir, Fréderic. 2018. *Breve tratado de historia de las religiones*. Barcelona: Herder.

León-Portilla, Miguel. 1983. *La Filosofía Náhuatl.* México: Universidad Autónoma de México.

Lomnitz, Claudio. 2006. *Idea de la Muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Matos Montezuma, Eduardo. «El umbral de la muerte…y de la vida». *Revista Artes de México* 96 (2009): 9-23.

Moraña, Mabel, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, eds. 2008. *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.

Orsi, Robert. 2002. *The Madonna of 115th Street*. New Haven: Yale University Press.

Paz, Octavio. 2020. *El laberinto de la Soledad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal. «Coloniality and Eurocentrism». En Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, eds. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008.

Quijano, Aníbal. 2018. *Cuestiones y Horizontes – Antología Esencial.* México: Cideci.

Ramos, Gabriela. 2010. *Muerte y Conversión en los Andes.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Schleiermacher, Friedrich. 2008. *On religion*. New York: Cambridge University Press.

•••

Héctor Laporta, Doctor en Teología en *Union Theological Seminary* de Nueva York; Máster en Antropología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Profesor de Teología en el Seminario Báez Camargo (México) y Vicerrector académico de la Comunidad Teológica de México.

hlaporta8@gmail.com

Artículo recibido: 26 de agosto de 2021.

Artículo aprobado: 11 de octubre de 2021.

¿Adónde va la vida? (Qo 3,18-21)

Hanzel José Zúñiga Valerio

Resumen: El libro del Eclesiastés o Qohélet es, posiblemente, el texto más "escandaloso" del Antiguo Testamento (Ravasi). La puesta en duda de la tradición sapiencial de Israel es radical en este breve escrito que recoge las corrientes helenistas de su época y las pone a dialogar con el mundo semita del Cercano Oriente Antiguo. El presente artículo analiza la condición humana de finitud y limitación planteada en Qo 3,18-21 que pone en entredicho las esperanzas futuras *post mortem* para centrarse en el valor de la vida presente. La muerte, para el libro del Eclesiastés, es un alegato vital y una meta que se construye en la plenitud de cada historia humana.

Palabras claves: Eclesiastés, vida, muerte, plenitud, espíritu de vida, antropología bíblica.

Abstract: The book of Ecclesiastes or Qohelet is possibly the most "scandalous" text of the Old Testament (Ravasi). In this writing, the evident questioning of the sapiential tradition of Israel gathers the Hellenistic tendencies of its time within a dialogue with the Ancient Near East's Semitic world. Our purpose is to analyze the human condition of finiteness and limitation in Qo 3,18-21 which interrogates future hopes, but focuses the value of life in the present. Death, for the book of Ecclesiastes, is a plea for life and a goal that is constructed in the fullness of every human history.

Key words: Ecclesiastes, life, death, fullness, spirit of life, biblical anthropology.

Consideraciones previas

"[S]i diferentes seres tuvieran un destino diferente en la muerte, ella podría ser algo más que un absurdo. Pero esta posibilidad es dejada de lado: la muerte sigue siendo un absurdo para él"[1]. De esta manera, Michael V. Fox pone en diálogo los conceptos *hebel* en el Qohélet y "absurdo" en la obra *La peste* de Albert Camus (1947) pues, como ejemplificación final del sinsentido, el destino común compartido para ambos autores es la muerte. No solo se trata de una realidad que equipara personas, sino también, según la fina ironía del Eclesiastés, que equipara a todos los seres vivos. La finitud de la existencia es uno de los pocos "absolutos" para el Qohélet. Así como el *Deus absconditus* que orienta la historia sin que nadie pueda entenderle, también la muerte es segura pero incomprensible. El ser humano, siguiendo esta lógica, no debería buscar más sentido a su final que el que la vida misma le pueda otorgar.

En el presente estudio, analizaremos un texto "controversial", así como asombroso, del libro del Eclesiastés. En uno de sus soliloquios, el autor reflexiona para sí sobre el destino del ser humano tras la muerte y presenta una respuesta cargada de sarcasmo. El uso de imágenes está en función de su elucubración: ¿En qué se diferencia el ser humano de los animales? La muerte es igual para ambos ya que sus respectivos "espíritus" no parecen ir a lugares distintos. Entonces, ¿todo acaba con la muerte o, más bien, es la misma muerte la que puede propulsar la búsqueda de un sentido individual para disfrutar de la vida? Para responder a estos interrogantes, que son a su vez

1 "[I]f different beings had a different fate in death, death might be other than absurd. But he brushes this possibility aside, and death retains its absurdity for him" (Fox 1989, 43).

insinuaciones, nos detendremos en Qo 3,18-21 con el fin de traducir el planteamiento del autor y extraer de allí propuestas alternativas para un presente marcado por la incertidumbre de la enfermedad y de la muerte.

Vivir en "tiempos de pandemia" se ha convertido en un eslogan publicitario. No obstante, es certero afirmar que, para muchas personas, la propagación de un virus, más que permitirles "vivir", les ha obligado a "sobrevivir". Previo al desastre que ha supuesto el contagio acelerado de la COVID-19, las condiciones de vida en distintas partes del mundo estaban ya amenazadas por otras formas de muerte: hambre, empobrecimiento, violencia estructural e individualizada, entre muchas otras expresiones de marginación. En este sentido, la expansión de la citada enfermedad ha recrudecido dichas condiciones de exclusión y ha acentuado las desigualdades entre los grupos humanos. Se trata de una "nueva normalidad", pero que no tiene nada de novedoso: "¿y aquellos que tienen que trabajar fuera de casa, en las fábricas y en el campo, en tiendas, en hospitales y en el transporte público? Hay muchas cosas que tienen lugar en el inseguro exterior para que otros puedan sobrevivir en su cuarentena privada…" (Žižek 2020, 34). Lo único nuevo que encontramos acá es que la barbarie social se ha transformado, usando palabras de Slavoj Žižek, en una "barbarie con rostro humano" donde son discutidos los dilemas existenciales de siempre: el lugar del ser humano en el mundo, el provecho de su trabajo, el sentido de su vida y de su muerte… "Nada nuevo hay bajo el sol" (Qo 1,9)[2].

2 Cada vez que citemos un texto bíblico lo haremos empleando la traducción de la *Biblia de Jerusalén*. 2019. Bilbao: Desclée de Brouwer, 5 ed. Salvo, como es evidente, en el estudio particular de la perícopa que es el centro de nuestro trabajo donde nos aplicaremos en una traducción personal.

Una "peste" puede traer a la superficie una reflexión ignorada sobre viejos interrogantes. Así como la historia del ser humano ha estado marcada por la enfermedad, así también ella ha sido motor de transformaciones y de nuevos dilemas (Delumeau 2019, 125s). No pensamos solo en el mal físico de la degeneración corporal, sino también en el sufrimiento psicológico. No se trata solo del aislamiento por temor al contagio, sino también de la soledad que conlleva dicho temor. No es solamente la separación que la muerte trae consigo, sino también el sufrimiento colectivo que deja tras su paso. Un pequeño organismo parasitario puede hacernos sentir solos, pero también puede estrecharnos en un sentimiento general. Así lo planteaba Camus: "un sentimiento tan individual como el de la separación de un ser amado se convirtió, de repente, desde las primeras semanas, en el de todo un pueblo y, con el miedo, el sufrimiento principal de este largo tiempo de exilio"[3].

Barbarie social, soledad existencial, enfermedad y muerte. Todos estos elementos nos separan en la actualidad, pero también nos vinculan en la humanidad. Según el autor del Eclesiastés, la muerte, que es ruptura y vínculo, también nos propulsa a pensar en el valor de la vida, una vida decente y festiva, aun en medio de la incertidumbre. Veamos esta idea directamente plasmada en el texto.

Notas textuales a Qo 3,18-21

La perícopa en cuestión puede ser traducida de la siguiente manera:

3 "[U]n sentiment aussi individuel que celui de la séparation d'avec un être aimé devint soudain, dès les premières semaines, celui de tout un peuple, et, avec la peur, la souffrance principale de ce long temps d'exil" (Camus 1947, 43).

> 18Reflexioné en mi corazón sobre la conducta de los hijos de Adán: aunque Dios los ha creado, les hace ver que son como bestias, 19ya que los hijos de Adán y la bestia comparten el mismo destino: mueren unos como muere la otra, porque todos tienen el mismo espíritu. La superioridad del ser humano sobre la bestia es nula, ya que todo es vanidad. 20Todos caminan al mismo lugar, todos surgen del polvo y todos vuelven al polvo.21¿Quién puede decir si el espíritu de los hijos de Adán asciende hacia arriba y el espíritu de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra?

Debemos detenernos en el verbo ⍰*amar* en su forma regular *qal*. El verbo "decir", en este caso "dije en mi corazón", que hemos traducido "reflexioné" muestra un rasgo característico de la obra. Eclesiastés evidencia, mediante el uso sistemático del "yo" individual, la influencia del pensamiento helenista y atestigua la emancipación del sujeto. La primera persona singular, a diferencia del característico uso de la tercera persona en las obras narrativas, es para él la instancia suprema de percepción (Buehlmann 2009, 632). Esto nos invita a entender todo el libro como un diario de reflexión personal más que como un manual de sabiduría. Lo que ha pensado sobre la conducta de los "hijos de Adán" lo ha hecho en su "corazón". De la misma forma, nuestro autor "piensa-para-sí" la evidencia final que "les hace ver" (traducido en voz pasiva): la recitación del primer verbo "reflexioné" influye sobre el otro verbo "les hace ver" como una competencia interna del soliloquio.

Las diferencias ortográficas que presenta el verbo *bārar* ("probar") hacen que pueda ser leído también como *bārā'* ("crear") en otros testimonios textuales (LXX, Vulgata, Targum, Siríaca). Nosotros nos decantamos por la segunda lectura. La idea de que Dios ha "probado"

a las personas es extraña al contexto[4]. Más bien, Qohélet subraya que el destino humano se encuentra en el mismo sitio que los demás animales (Goldmann 2004, 77). Esto es más evidente con el cierre del versículo que emplea una triple repetición del pronombre [illegible] (tercera persona masculina plural, "ellos"). La consciencia de las limitaciones está claramente subrayada: es imposible escaparse de la muerte tanto para humanos como para las demás bestias. Por eso, aunque no lo hemos hecho en nuestra traducción, el reiterativo "ellos" debería ser acentuado así: "les hace ver que *ellos* son como bestias".

Una palabra, en particular, nos llama la atención en el v. 19. Se trata del sustantivo masculino *māwet* (que aparece en estado constructo con una preposición *k*^{e}*môt*[illegible]) derivado de la raíz verbal *mût*, "morir". El sustantivo "muerte" tiene un amplio espectro semántico en la Biblia Hebrea que va desde "defunción" hasta la "mortandad" y el "asesinato" (Alonso Schökel 1999, 414). No obstante, el uso del verbo "morir" en el contexto veterotestamentario es referido, preferentemente, al ser humano. Esto es una particularidad importante. Pocas veces se emplea para designar la muerte animal o vegetal. En el libro del Eclesiastés esta raíz es empleada doce veces aludiendo (1) al destino final de todo ser vivo, difiriendo un poco con respecto al resto de la Biblia Hebrea, (2) a los muertos que no saben nada como tales y (3) al día de la muerte. Sin embargo, así como en el resto del Antiguo Testamento, no encontramos en el Qohélet un empleo teológico especial para la muerte, ni podemos entablar una diferencia entre los ámbitos sagrado-profano referidos a este concepto (Gerleman 1978, 1217-1221). La vida humana que surgió del "aliento" divino (Qohélet emplea "espíritu", como veremos más adelante) se extingue ahora y da pie a la inversión del acto creador (März 2011, 1114).

4 La *Biblia de Jerusalén* mantiene la lectura "probar", nosotros diferimos.

En el v. 20 tenemos una explicitación del "camino" del ser humano. El uso de los verbos "caminar" (*hālak*), "volver" (*šûb*) y "ser" (*hāyāh*), los dos primeros como participios y el tercero en su forma regular *qal*, nos dirigen hacia la plastificación de lo efímero de la vida: el polvo (*ʿāfār*). Se trata de una alusión directa a la creación del ser humano que termina nuevamente en el barro porque no hay esperanza después de la muerte para "nadie" ("todos" -*kôl*- se usa tres veces).

La pregunta retórica con la que cierra la perícopa en el v. 21 se infiere (Seow 1997, 168). Aunque algunos comentadores (Gordis 1968, 238) consideren que el interrogativo corresponda a una corrección de los masoretas, es evidente que la ironía del autor está presente para cerrar su reflexión interna. El movimiento ir-venir se hace presente en la pregunta irónica que el lector debe deducir: ninguno de los dos espíritus, ni el de la persona, ni el de la bestia, ascienden a ninguna parte.

En lo que se refiere al contexto inmediato, Qo 3,18-21 forma parte de una amplia sección de reflexiones sobre el esfuerzo humano que inició en Qo 3,9 con otra pregunta retórica: "¿Qué gana el hombre que trabaja con fatiga?" (Murphy 1992, 31). Es evidente que los vv. 18-21 están en relación e interactúan con los vv. 16-17 (Asurmendi 2012, 101). No obstante, en Qo 3,18-21 podemos encontrar una precisión específica: El Eclesiastés no solo se aplica sobre la cuestión del trabajo humano o se pregunta por la injusticia, sino también por el sentido último de la vida. El esfuerzo de cada persona queda anulado en la muerte, que no es en nada distinta de otras muertes animales. Los versículos estudiados se enfocan en esta elucubración y el verso siguiente sirve como transición y consecuencia de lo anterior: "Veo que no hay nada mejor para una persona que gozar de sus obras, pues esa es su paga" (Qo 3,22a). La pregunta que sigue (Qo 3,22b) tira al

suelo las esperanzas futuras y ubica al lector en la cotidianidad del presente. Toda esta sección, que hemos llamado soliloquio, termina con la sentencia "todo es vanidad" y "atrapar vientos" (Qo 4,4).

La condición humana: muerte como "vanidad" y meta

"El que duerme[5] y el que está muerto son iguales uno a otro, porque ¿no representan la imagen de la muerte? El hombre no tiene más que la condición humana"[6]. En el Cercano Oriente Antiguo, la vida humana se distingue por la conciencia de la mortalidad. El saberse transitorios proporciona a los seres humanos un punto de inflexión en su vida y puede potenciar la orientación de la existencia de una u otra manera. La constatación y aceptación de la propia finitud es un generador de cultura de primer orden (Assmann 2000, 14). Esto es indudable para el Qohélet. En el texto que tenemos entre manos se actualiza el pensamiento de la epopeya mesopotámica de Gilgamés, pues la condición humana es distinta de la condición divina en cuanto su temporalidad, como constata su protagonista. La condición perecedera es una realidad igualadora para todo ser vivo en esta tierra, humanos y bestias, dirá el Eclesiastés, pues solo los dioses guardaron la vida para sí y fijaron la muerte para la humanidad[7].

Las reflexiones del primer filósofo judío hacen eco de las sentencias presentes en la literatura antigua, pero en lugar de comparar la condición

5 Otros prefieren la traducción "el deportado", "el cautivo" o "el que suplica" (cf. Sanmartín 2005, 266).

6 Gilgamés X, columna VI, 30 y 35: F. Malbrat-Labat, *Gilgamés*, Estella: Verbo Divino, 2000, p. 60-61.

7 Gilgamés X, columna III, 18-20: F. Malbrat-Labat, *Gilgamés*, Estella: Verbo Divino, 2000, p. 56.

humana "hacia arriba", con lo divino, la emparenta "hacia abajo", con los otros animales: lo efímero es un distintivo de los seres humanos y una condición que les equipara con todos los demás seres terrenales. La Biblia Hebrea reitera estas ideas en sus textos antropogónicos (Gn 3,19), en los cánticos que exaltan la grandeza de YHWH y contraponen la pequeñez de la persona (Sal 90,3.9), estableciendo límites temporales a la vida (Gn 6,3), considerando la muerte como una gracia de plenitud o como un castigo divino. La muerte, en el contexto bíblico, tiene esta ambivalente interpretación (Römer 2013). Por ende, el Eclesiastés no es más que un fiel testigo de su tradición y rescata lo trágico del final, pero, a su vez, invita a aprovechar la concreción del presente. Su cínica murmuración tira por el suelo las pretensiones antropocentristas, aún presentes en muchos discursos, y exalta la belleza de la cotidianidad limitada compartida por toda la Creación.

Para el Eclesiastés, es "vanidad" (*hebel*) toda ínfula humana de superioridad. En su entorno cultural helenista, la separación humano-divina presente en Gilgamés toma otros matices y se radicaliza, como hemos observado, al incluir a los otros seres vivos en la balanza. La comparación entre humanos y animales del v. 18 ("hacia abajo") ya estaba presente entre los epicúreos y algunos filósofos satíricos (Schoors 2013, 301). Inclusive la igualdad en el aliento de vida de humanos y animales podría ser rastreada hasta Hipócrates (469-399 a.C.) que iguala los materiales con los cuales son compuestos unos y otros[8]. El Qohélet expresa su desencanto

8 "Los alfareros hacen girar el torno, y éste no se desplaza ni adelante ni atrás, y al moverse en los dos sentidos a la vez imita la rotación del universo. Y con la misma rueda que voltea sobre sí fabrican variados cacharros, nada semejantes uno a otro, a partir de los mismos materiales y con los mismos instrumentos. Lo mismo les pasa a los humanos y al resto de los animales. En el mismo ciclo son modelados todos, de los mismos materiales y con los mismos órganos, tornando seco lo húmedo y húmedo lo seco, y no son semejantes en nada" (Hipócrates 1986, 37-38).

cuando dicha equiparación queda confirmada por la muerte: "Todos caminan al mismo lugar" (3,20) porque el polvo es su esencia y al polvo regresan.

En este sentido, la realidad mortal se convierte en juez que dicta sentencia. Ningún ser humano puede considerarse más de lo que es: ni los avatares de su condición social, ni su profesión o credo pueden contra el "cronómetro" del tiempo. "Todo es vanidad" y la muerte es, en esta digresión, la plastificación de la vanidad. En un reciente estudio (Zúñiga 2021, 18) he planteado la posibilidad de considerar la muerte como "vanidad" o, por el contrario, como un "absoluto" para el Eclesiastés. En realidad, luego de recorrer el motivo de la muerte desde la óptica de la antropología cultural y desde los esquemas sociales supuestos por la obra, podemos afirmar que la muerte es entendida como "absoluta vanidad", es decir, la condición mortal es tan concreta que sirve como metáfora para la contradictoria realidad del mundo: "La muerte resume las aporías de la vida humana" (Morla 2018, 74). La muerte plastifica y representa lo efímero de la existencia. Más que ser vista como un ultimátum al cual debemos temer, ella puede ser vista como la meta hacia la cual caminamos y, a la vez, como aquella que debiera marcar el ritmo de nuestras decisiones.

La vida es vanidad siempre que se viva en función de las distracciones, de todo tipo, ante un futuro incierto. Esta actitud desvía la mirada más allá del presente, no porque el Qohélet considere que prever las situaciones sea absurdo, dado que la sabiduría de quien ve las consecuencias de sus acciones está presente en su obra, sino porque no deberíamos olvidar que el sentido se construye aquí y ahora, no viene dado previamente: "Solo los vanidosos y orgullosos se equivocan (con su objetivo puesto en las esperanzas

del futuro). Por esto, en el reino del sinsentido, no queda más que el *carpe diem*"[9]. Reconocer la limitación implica, entonces, recorrer un sendero de libertad que permite al ser humano "gozar de sus obras" (Qo 3,22). De modo que antes de que nos falte el "espíritu" vital deberíamos preguntarnos si hemos aprovechado el soplo profundo y vivificador de una vida en plenitud.

Cuando nos falta el "espíritu" - "aliento"

La respiración ha sido siempre un símbolo humano para referirse a la vida. Desde antiguo, muchas tradiciones orientales han vinculado el ritmo binario inspiración-expiración con el centro de la vida y de las decisiones: el corazón. Respirar es asimilar el poder del aire y del aliento vital con una realidad profundamente espiritual. El "soplo" que YHWH insufla en la nariz de la figura proveniente del barro (Gn 2,7) es el "aliento" que la convierte en ser animado. Este relato mítico ejemplifica la universalidad del símbolo: "En todas las grandes tradiciones, el hálito posee un sentido idéntico, se trate de *pneuma* o del *spiritus*"[10].

La metáfora del aliento también está presente en Qohélet: el soplo de los humanos es signo de la vitalidad, pero también antesala de la mortalidad para todo ser viviente (Qo 3,21; cf. 12,7)[11]. Dejar de

9 "Seul les vaniteux et les orgueilleux se trompent (de cible, en imaginant les espoirs du futur). C'est porquoi, dans le royaume du non-sens, il ne reste que le *carpe diem*" (Asurmendi 2012, 103).

10 "Aliento, soplo, hálito, espíritu" (Chevalier y Gheerbrant 1986, 76, 878).

11 La tensión que constatamos entre Qo 3,21 y 12,7 puede ser entendida de dos maneras: o la pregunta de Qo 3,20 no es retórica porque el sabio no sabe qué responder, o en Qo 12,7 nos encontramos frente a una afirmación cínica que es concluida por el "vanidad de

respirar, la falta de aliento, era para los antiguos la muestra inequívoca de la ausencia del espíritu. El eco de estas ideas está presente en la Biblia Hebrea: si Dios envía su "espíritu" (*rûah*) los vivientes son creados, pero si lo retira vuelven a ser polvo (cf. Sal 104,29-30). Así, el Eclesiastés choca de frente con esta representación cuando habla del movimiento ascenso-descenso del "espíritu" de una forma irreverente, contestataria, contracultural.

Poniendo en entredicho la teología de la creación del Génesis sobre el ser humano y su condición "cumbre", el Qohélet considera que seres humanos y animales poseen el mismo "aliento" o, mejor aún, "espíritu" (*rûah*). Sea que rebaje a los humanos y exalte a las bestias, el *quid* de la reflexión está en el destino idéntico para unos y otras. No usa directamente el término "aliento" (*nefeš*), que indicaría el soplo vital general, sino que otorga a los demás animales una cualidad teo-antropológica inusual para la tradicional antropología bíblica al "espiritualizarlos" (Wolff 2001, 61). La explicitación del autor es más que evidente: en nada "abunda" o es "preminente" (*môtār*) el ser humano a ningún otro ser viviente. Nuevamente estamos en presencia de la muerte como igualadora, y de una concepción antropológica que vincula al ser humano con la tierra. El mismo aire que respira toda persona es el que nutre plantas y animales. Pero, cuando el oxígeno no vivifica, cuando el aire no llega más, es el momento donde el hálito divino se esfuma y el soplo vital desaparece. Se desata, entonces, un suceso esperado y sabido, aunque no siempre deseado.

El vínculo vida-respiración y muerte-asfixia ha sido, como consecuencia de su simbolismo vital, una representación de la liminalidad. Se trata de una condición de tránsito que lleva a todo ser

vanidades" (Qo 12,8). Hemos optado por la segunda opción resaltando la crítica cínica en ambos textos (cf. Morla 2018, 73).

vivo al mismo "polvo"; para el Eclesiastés "no existe un columpio en la «respiración» del hombre y del animal por el cual el primero ascienda a las alturas, mientras que el otro se precipite al polvo" (Ravasi 1991, 118). En la práctica, el cese del aliento diluye cualquier diferencia y vacía de sentido la vida de quienes se sienten "distintos" o tratan de huir de su condición.

En el contexto actual, la crisis pandémica ha desatado temor, ansiedad y resignación en muchas personas. Ha encendido alertas también, pero más que eso ha recordado al ser humano su realidad transitoria, compartiendo el destino de la naturaleza enferma de la cual forma parte, hasta que su espíritu-aliento se extinga.

Consideraciones finales

El libro del Eclesiastés o Qohélet es un diario de reflexión sobre la búsqueda del sentido que culmina en el sinsentido. Una de sus principales conclusiones es que la incertidumbre se hace patente en muchas de nuestras acciones y que la vida es un soplo, fugacidad, *hebel*. La vida humana no es muy distinta a la de otros mamíferos. Lo que nos diferencia está en nuestra consciencia de finitud y en nuestro sentido artístico-simbólico que responde al drama de la muerte: "Los esfuerzos de las personas quedan estrepitosamente anegados por el vacío. Y al final del recorrido se encuentra la muerte, donde se confirma el uso del mismo rasero divino para hombres y animales" (Morla 2018, 72). No obstante, nuestro sabio contestatario no se queda en un trágico cántico a la muerte, sino que ubica las alegrías de la vida en el presente pues tiene claro las limitaciones humanas, antes de que lleguen "los días de oscuridad, que es vanidad todo el porvenir"

(Qo 11,8b). No se trata de una invitación al hedonismo desenfrenado, sino a consagrar el presente como única realidad tangible (Asurmendi 2012, 102).

La tradición judeocristiana trató por todos los medios de matizar e, inclusive, de borrar la violencia de estas afirmaciones que dejaban pendiendo de un hilo la esperanza subyacente en la restante literatura sapiencial, así como las ideas resurreccionistas que estaban surgiendo desde los siglos IV y III a.C. (Christianson 2012, 175s). Sin embargo, huir de los "textos difíciles" no es una salida sana. Afrontarlos y asumirlos en su justa crudeza forma parte de la riqueza inescrutable de lo que tanto judíos/as como cristianos/as llamamos "Palabra de Dios". La enfermedad y la muerte son realidades humanas que el dogma no puede relativizar: "Dejemos, pues, a Qohélet en su desnudez, libre de nuestros presupuestos dogmáticos y metafísicos y de nuestras angustias apologéticas. Dejémoslo en su original capacidad de evocar la más pura ortodoxia anticontestaria mostrando sus limitaciones" (Ravasi 1991, 120). Su reflexión no es una amenaza, sino más bien una provocación para pensar distinto la insondable realidad de la vida humana: "eso es don de Dios" (Qo 3,13b).

Siendo más acuciosos, la concepción judeocristiana de la vida que se transforma tras la muerte, creencia puesta en duda por el Eclesiastés, podría tener puntos de contacto con el pensamiento de nuestro sabio contracultural. Sus posiciones no son, necesariamente, excluyentes entre sí. La vanidad de la vida, el vacío de la existencia y la nulidad del esfuerzo humano son consecuencia, para el Qohélet, de las preocupaciones sobre un futuro que aún no existe y que nos distrae. Lo único consistente y seguro es el presente de la cotidianidad marcado por el ritmo vida-muerte. Pero no se trata de una vida de privaciones, de egoísmos o de banalidades, sino una vida plena donde

el "comer" - "beber", el "disfrutar" y el "amar" se hagan presentes. El sentido de la vida no es dado por nadie, no cae del cielo ni brota de la tierra, se construye en cada historia. Quienes nos decimos cristianos/as le llamamos "resurrección" a esa vida en plenitud que debería ser consecuencia de otra vida en plenitud. El "valle de lágrimas" medieval no correspondería nunca a la metáfora del Reino predicada por Jesús como lugar alternativo que traduce el deseo de Dios para la humanidad. Por ende, la "resurrección" debería vislumbrarse en la historia presente de cada uno/a, porque no sabemos cuándo pueda faltar el espíritu-aliento.

La falta de aliento de la que habla el Qohélet ha sido y es, para muchas personas, el drama final en el contexto de la actual pandemia. No me refiero solamente a la grave infección respiratoria que puede ocasionar un organismo microscópico, sino también al egoísmo que limita cilindros de oxígeno para que pocos puedan adquirirlos. El "aliento" se vende y la dimensión de la indiferencia se hace cada vez más palpable hoy. El constante bombardeo de los medios de comunicación que, en lugar de presentar proyectos de solidaridad, se deleitan en las cifras de fallecimientos, no permite al ser humano contemporáneo poner su mirada en la interconexión que debiera existir entre los individuos de la especie *sapiens*. Menos aún permitiría ver el vínculo que tenemos con la entera naturaleza, como fragmentos que somos de un todo orgánico más grande.

La enfermedad evidencia la condición vulnerable de todos los seres vivos, pero la consciencia de esa fragilidad que la persona posee hace que la enfermedad sea una revelación particular. Y en este caso se trata de una enfermedad globalizada por la sospecha, que impide demostraciones físicas de afecto y cercanía, por ende, estamos haciendo frente a un padecimiento que también lesiona nuestra psique.

En este contexto, se debe hacer patente "una paradoja: no estrecharse la mano y aislarse cuando hace falta ES hoy en día una forma de solidaridad" (Žižek 2020, 82)[12]. La lejanía puede crear cercanía: se trata de una contradicción que es más acuciante en contextos donde la palabra siempre va acompañada del contacto estrecho. Así como la vida de los "hijos de Adam" y las "bestias" se ve igualada en la muerte, así la pandemia nos ha igualado en la vulnerabilidad de la existencia y en la miseria de la enfermedad. Todo ha sido tan rápido como un simple inhalar-exhalar.

Más que centrarse en la muerte *per se*, creemos que el libro del Eclesiastés la comprende como un alegato vital, es decir, como una llamada de atención para todos/as aquellos/as que, por adelantar preocupaciones y fatigas, olvidan aquella dimensión deslumbrante que está siempre presente en la simplicidad. El aliento que "sube" o "baja" nos recuerda la debilidad de nuestra condición, pero, a su vez, debería invitarnos a reconocer el valor de cada instante en nuestra cotidianidad extraordinaria.

Bibliografía citada

Alonso Schökel, Luis. 1999. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.

Assmann, Jan. 2000. Der Tod als Thema der Kulturtheorie: Todesbilder und Totenriten im alten Ägypten. Frankfurt: Suhrkamp.

Asurmendi, Jesús. 2012. *Du non-sens. L'Ecclésiaste*. Paris: Cerf.

Biblia de Jerusalén. 2019. Bilbao: Desclée de Brouwer, 5 ed.

12 Resaltado del original.

Buehlmann, Alain. «Qohélet». En Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, eds. *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 2009.

Camus, Albert. 1947. *La peste*. Paris: Gallimard.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, dirs. 1986. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Christianson, Eric S. 2012. *Ecclesiastes through the centuries*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Delumeau, Jean. 2019. *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.

Fox, Michael V. 1989. *Qohelet and his Contradictions*. Sheffield: The Almond Press.

Gerleman, Gillis. «[illegible]». En Ernest Jenni y Claus Westermann. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.

Goldmann, Yohanan A. P. «Qoheleth». En *Biblia Hebraica Quinta 18. Megilloth*. Sttutgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

Gordis, Robert. 1968. *Kohelet. The man and his world. A study of Ecclesiastes*. New York: Schocken Books.

Hipócrates. «Sobre la dieta». En Carlos García Gual, José María Lucas de Dios, Beatriz Cabellos Álvarez e Ignacio Rodríguez Alfageme, trads. *Tratados hipocráticos*, Volumen III (Biblioteca Clásica Gredos 91). Madrid: Gredos, 1986.

Malbrat-Labat, Florence. 2000. *Gilgamés* (Documentos en torno a la Biblia). Estella (Navarra): Verbo Divino.

März, Claus-Peter. «Muerte», En Walter Kasper, dir. *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Tomo II. Barcelona: Herder, 2011.

Morla, Víctor. 2018. *Eclesiastés. El colapso del sentido*. Estella: Verbo Divino.

Murphy, Ronald E. 1992. *Ecclesiastes*. Mexico City: Thomas Nelson.

Ravasi, Gianfranco. 1991. *Qohélet*. Bogotá: Paulinas.

Römer, Thomas. «L'homme face à la mort». Paris : Collège de France, 2013. Acceso 14 de agosto de 2021. https://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/course-2013-04-04-14h00.htm

Sanmartín, Joaquín, ed. 2005. *Epopeya de Gilgameš, rey de Uruk*. Madrid: Trotta.

Schoors, Antoon. 2013. *Ecclesiastes*. Leuven: Peeters.

Seow, Choon-Leong. 1997. *Ecclesiastes* (The Anchor Bible). New Haven: Yale University Press.

Wolff, Hans Walter. 2001. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Žižek, Slavoj. 2020. *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*. Barcelona: Anagrama.

Zúñiga, Hanzel. «Morir para vivir, vivir para morir: Estudio exegético y antropológico del motivo de la muerte en el libro de Eclesiastés-Qohélet». Tesis de maestría. Universidad Bíblica Latinoamericana, 2021.

•••

Hanzel José Zúñiga Valerio, Licenciado en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa por la Universidad Católica de Costa Rica (2011). Máster en Ciencias bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (2021). Profesor de Nuevo Testamento y lengua griega de la Universidad Bíblica Latinoamericana, y Director de la Escuela de Ciencias Bíblicas de dicha Universidad.

h.zuniga@ubl.ac.cr

Artículo recibido: 15 de agosto de 2021.

Artículo aprobado: 23 de setiembre de 2021.

Vida digna, sí; muerte digna, también

Francisco Mena Oreamuno

Resumen: La muerte digna es un tema al que necesitamos como personas y sociedades, como comunidades de fe, dedicar tiempo. Este es un ejercicio sobre la situación de la vida de las personas adultas mayores hoy y en los próximos años, y sobre el llamado evangelio del sufrimiento. El ejercicio consiste en exponer argumentos que muestren dos maneras de trabajar con el dolor y el sufrimiento para tomar conciencia de la forma en que esos azotes de lo humano son superados por un sector minoritario de población que puede dar fondos a proyectos de vida eterna y colonización del espacio. No hay una respuesta, sino más preguntas.

Palabras clave: eutanasia, vejez, pensiones, longevidad, evangelio del sufrimiento.

Abstract: A dignified death is an issue that we as individuals and societies, as communities of faith, need to dedicate time to. This is an exercise considering the life situation of older people today and in the years to come, and on the so-called gospel of suffering. The exercise consists of presenting arguments that show two ways of working with pain and suffering and becoming aware of how these scourges of humanity are overcome by a minority sector of the population that can fund projects of eternal life and colonization from space. There is no answer, but more questions.

Keywords: euthanasia, old age, pensions, longevity, gospel of suffering.

Introducción

Hace más de diez años, fui invitado al Colegio de Médicos y Cirujanos de Costa Rica para participar en una conversación sobre la Eutanasia.El doctor que iba a hacer una exposición es un destacado profesional costarricense que se ha dedicado toda su vida a la dignidad de la vida de la persona terminal o crónica.No en balde, su esfuerzo se ve expresado hoy en las Clínicas del Dolor que existen en los hospitales del país. La posición del médico, *grosso modo*, fue: sí hoy tenemos medicamentos y técnicas para reducir el dolor, para qué la eutanasia.Claro que esta simplificación solo ilustra un aspecto de su pensamiento mucho más amplio y complejo. En principio, yo diría que es totalmente válido indicar que una persona terminal o crónica no necesita pensar en la eutanasia, debido a que existen los medios médicos para darle calidad de vida hasta el final.

En este resumen se implican varios argumentos que cada persona tendrá que asumir en un momento de su vida. Un primer argumento que surge es la eutanasia como respuesta a la intensidad del dolor, en cuyo caso se justifica la práctica o solicitud de la eutanasia para una persona a quien no le hagan efecto las estrategias médicas contra el dolor. También se podría discutir el dolor como razón legítima para tomar el camino de la eutanasia en estado terminal o crónico. De modo que el problema de fondo está en la posibilidad de definir la dignidad del ser humano a partir del dolor.

Un mapa económico de la vejez en el presente y en el futuro cercano

La dignidad de la vida luego de los 60 años es, cuando menos, difícil, tal y como se ve en la situación de los sistemas de pensiones y de seguridad social. No obstante, la longevidad tiende a fortalecerse. Cada día vivimos más. Junto a esta situación, el crecimiento demográfico va en sentido inverso y decae. Según las Naciones Unidas, al 11 de septiembre de 2021 tenemos una taza de crecimiento de 2.5 por mujer, mientras que el promedio global de sobrevivencia es de 72.6. Se espera que para el año 2050 los mismos rubros sean de 2.2 y de 77.1 respetivamente. Estas cifras implican que las expectativas de pensión irán bajando cada vez más al no haber el suficiente remplazo poblacional. Ya el Banco Bilbao Vizcaya, el 21 de enero de 2020 ha indicado que en España se aumentará la edad de pensionarse hasta los 67 años. En Costa Rica se están tomando medidas semejantes. El BBVA sintetiza la situación del siguiente modo:

> Pero el futuro cercano depara datos aún más sorprendentes, pues se estima que la esperanza de vida en España hacia mitad del siglo actual pueda rondar los 90 años, por encima de los 91 años en el caso de las mujeres y muy cercana a los 88 años en el caso de los hombres.
> Esto tiene una primera derivada muy importante: Mientras que hace escasas décadas la jubilación era una etapa que apenas superaba los 10 años, los jubilados de mediados de siglo actual, que serán los que se están iniciando en el mercado laboral en estos tiempos, van a vivir una jubilación de aproximadamente un cuarto de siglo.
> Esta cuestión es una de las que conforma el importante reto demográfico al que se enfrentan las principales sociedades respecto a sus sistemas de pensiones: Los jubilados, con carreras de cotización

> parecidas, cada vez perciben su pensión de jubilación durante un mayor número de años. Además, en el otro lado de la ecuación, se reduce el número de cotizantes debido a las menores tasas de fertilidad, variable en la que España no se encuentra precisamente bien posicionada (BBVA 21 de enero de 2020).

De acuerdo con la página del Banco Mundial, Costa Rica tiene una población estructurada de la siguiente manera: 21% de personas con edades de 0-14; 69% de personas entre 15-64 y 10% de personas mayores a 65 años. En Alemania, para el año 2020 había un 22% de la población que superaba los 65 años. En Bélgica un 19%, mientras que en Arabia Saudita un 3% y en Angola un 2%.

Cuando hablamos de vida digna no tratamos solo del tema del dolor o de la cobertura de seguridad social sino también, y sobre todo, de tener lo necesario para cubrir las necesidades básicas y, entre estas, las de movilidad y recreación. ¿Cómo enfrentarán nuestros pueblos el problema de la sobrevivencia económica no solo de quienes están en vejez sino de aquellos que empiezan su juventud? No se trata de un problema sencillo de resolver.

Además, es difícil cuantificar los sectores de población que nunca recibirán ningún tipo de pensión. Este es el caso de las mujeres que se han dedicado toda su vida a la atención del hogar y el cuido de sus seres queridos. Estas personas habitan el sendero de la indigencia. Así también, aquellas personas que están en condiciones de subempleo y que, por esa circunstancia, no han podido cotizar para un régimen de pensiones[1].En particular, este año el desempleo subió en 6.2 puntos porcentuales: "En

1 El porcentaje de ocupados con empleo informal para el primer trimestre de 2021 fue 46,6 %, siendo la población ocupada con un empleo informal cerca de 929 mil de personas, de las cuales 583 mil eran hombres y 346 mil mujeres (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2021, 24).

cuanto a la población desempleada del trimestre se estimó en 458 mil personas, de estas 199 mil son hombres y 259 mil mujeres, la población desempleada aumentó en 144 mil personas en forma interanual, 71 mil hombres y 73 mujeres" (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2021, 14).Se instaló en un 18,7 de la población laboral del país.

El evangelio del sufrimiento

Podríamos preguntarnos también, ¿es el dolor, un camino cristiano, es decir, hay un elemento expiatorio en el dolor humano, especialmente en una situación crónica? En realidad, la respuesta a esta pregunta tiene unas dimensiones absolutamente diferentes a las que uno podría imaginar. Así lo indica el Cardenal José Saraiva, Prefecto de la Congregación para las causas de los santos, en una conferencia sobre el tema titulada "El evangelio del sufrimiento en el magisterio de Juan Pablo II":

> Jesús, después de sufrir por la redención de todos, donó una Madre a los hombres para educarlos en la escuela del evangelio del sufrimiento, y ofreció al mundo el rosario para confortar a los que sufren y salvar a las almas necesitadas. También nos señaló a san Pío de Pietrelcina, siervo sufriente, y a los santos, como el camino para unirnos a su obra de salvación. Hoy regala a la Iglesia y al mundo la enseñanza y el testimonio del Vicario de Cristo, del enamorado de Dios, del propagador del evangelio del sufrimiento (Saraiva 2003).

Hablar de un evangelio del sufrimiento es un tema difícil. Pero aquí queda acuñado el sufrimiento como un camino que se incorpora al camino mismo de Cristo que se puede asumir salvífico:

> A través del rosario, el cristiano entra en la escuela de María, gran maestra por lo que respecta a la cátedra de la cruz: "La Virgen de los Dolores, de pie al lado de la cruz, con la silenciosa elocuencia del ejemplo, nos habla del significado del sufrimiento en el plan divino de la redención. Ella fue la primera que supo y quiso participar en el misterio salvífico «asociándose con corazón de Madre al sacrificio de Cristo, uniéndose a él, llena de amor, y dando su consentimiento a la inmolación de su Hijo como víctima» (cf. Lumen Gentium, 58). Íntimamente enriquecida por esta inefable experiencia, se acerca al que sufre, lo toma de la mano, lo invita a subir con ella al Calvario y a estar de pie ante Cristo crucificado".

Visto con esta luz, el sufrimiento, el dolor, la enfermedad son potencialmente caminos asociados al sacrificio de Cristo. ¿Y quién es Cristo aquí? Es quien llevó todos los dolores de la humanidad, así como su pecado causante de los mismos en sacrificio ante Dios como redentor. El trozo de sufrimiento de una vida pequeña como la de cualquiera de nosotros y nosotras tiene esta marca de camino salvífico, sí, y solo sí, se asume con el corazón abierto a Dios y con plena obediencia al destino que está en Sus manos.

Esta perspectiva se complementa con una entrevista realizada al Cardenal Angelo Comastri en la que expresaba:

> El dolor indudablemente asusta a todos, pero cuando es iluminado por la fe se convierte en una poda del egoísmo, de las banalidades y frivolidades. Aún más. Los cristianos vivimos el dolor en comunión con Jesús Crucificado: aferrándonos a Él, llenamos el dolor de Amor y lo transformamos en una fuerza que desafía y supera el egoísmo aún presente en el mundo. Juan Pablo II fue un verdadero maestro del dolor redimido por el Amor y transformado en un antídoto para el egoísmo y la redención del egoísmo

> humano. Esto sólo es posible abriendo el corazón a Jesús: sólo con Él se puede entender el dolor y apreciarlo (Comastri 2020).

Entonces, el dolor, no es expiatorio, sino testimonial del amor que profesamos a Jesús crucificado, a quien, de este modo, emulamos. Asumimos su destino poniendo en el dolor la esperanza de lo que está más allá de la resurrección. Así, para quien asume esta perspectiva del dolor y el sufrimiento, no existe desesperación, existe el amor que se experimenta en la entrega del dolor como punto de encuentro con la vida de Cristo. No hay espacio para la rendición o la deserción. Hay algo mucho más profundo y rico, espiritualmente superior:

> Cristo salva por medio de la muerte de su cuerpo de carne; el hombre es salvado y ayuda a salvar con las tribulaciones de Cristo, el cual ofrece a cada uno el don de sufrir como él y con él, a fin de seguir salvando en él, también mediante el sufrimiento de su propia carne. Los sufrimientos del cristiano, vividos juntamente con las tribulaciones de Cristo, permiten donar los beneficios de Cristo a su Cuerpo místico. Así pues, la Iglesia no sólo es el Cuerpo de Cristo salvado por los sufrimientos del hombre-Dios; también es su Cuerpo místico, que sigue salvando al mundo mediante los sufrimientos de sus miembros. Estos completan así, por vocación recibida del Señor, las tribulaciones de Cristo (Saraiva Martins 2003).

La fe nos lleva a transitar el dolor en la experiencia del amor de Dios que vivimos en el cuerpo sufriente de Cristo[2]. Por esta razón

2 "Juan Pablo II sabía que la vida es una rápida carrera hacia la Gran Fiesta: la Fiesta del abrazo con Dios, el Infinitamente Feliz. Pero debemos prepararnos para el encuentro, debemos purificarnos para estar listos para el encuentro, debemos quitar las reservas de orgullo y egoísmo que todos tenemos, para poder abrazar a Aquel que es el Amor sin sombras. Juan Pablo II vivió el sufrimiento con este espíritu: e incluso en los momentos más duros (como el momento del atentado) nunca perdió su serenidad. ¿Por qué? Porque

la eutanasia es imposible para quien realmente está enamorado de Dios.

La longevidad es un enorme logro social y cultural

En el primer problema que presentamos en donde longevidad está en tensión con sobrevivencia, la eutanasia sería una opción legítima. Digamos que una persona tiene recursos para una pensión digna por ocho años después de la jubilación, entonces, se abre la posibilidad de hacer una eutanasia en el momento en que se cumplan estos ocho años. Si tiene recursos para diez años, pues vive, los diez años. Esto significaría que se le abre al ser humano la posibilidad maravillosa de definir cómo quiere vivir su vida.

Veamos un escenario diferente. Una persona tiene recursos para vivir doce años. Para ese momento tendrá una edad de 77 años, por lo que, en teoría, le quedan al menos cuatro años más de vida. ¿Cómo pasará esos años? ¿Con quién? ¿En qué circunstancias? Después de los 77 será una persona dependiente de la acogida de algún familiar que le quiera o tolera, con una severa depresión por haber perdido su independencia y quedar reducido a las condiciones que se le impongan. O quizá, podría extender su pensión por dieciocho años, pero con una rebaja sensible de ingreso en los primeros doce. En todo caso, podemos discutir mucho sobre cuánto le debemos a las personas adultas mayores, o cuánto amor debemos prodigarles, o el

siempre tuvo el objetivo de la vida por delante. Hoy en día mucha gente ya no cree en el objetivo de la vida. Por eso viven el dolor con desesperación: porque no ven más allá del dolor" (Comastri 2020).

significado que tienen para la sociedad, en fin, todos los discursos altruistas que se suelen expresar ante el abandono familiar, social y gubernamental de las personas de la tercera edad. Esos discursos no cambian el hecho de que poco a poco las personas de mayor edad son un problema social que no encontrará una solución humana.

La otra opción es que la persona asuma esos años últimos de dependencia como parte de los sufrimientos de Cristo y los entregue para el bien de la humanidad. Esto también es posible. Probablemente habrá personas que tendrán disposición para mantenerse sobreviviendo con situaciones límite hasta que la muerte venga a buscarlas.

La longevidad es un enorme logro social y cultural. Está claro que un país que aumente la esperanza de vida de sus personas ciudadanas está haciendo un buen trabajo. No podemos decir que la longevidad sea algo negativo. En ningún caso lo es. Se trata del fruto de un proceso de desarrollo social que involucra a muchas instituciones y que muestra que en las metas de un país el aumento de la vida se considera un bien. El punto es la cuestión más drástica que presenta la realidad: ¿Para qué aumentar la vida de las personas si esta tendrá que realizarse en condiciones de pobreza y abandono? Lo que es realmente un bien, un logro social se transforma en una condición de sistemático menoscabo a la dignidad de este sector de personas.

Avances en la meta de alcanzar la vida eterna y la colonización del espacio

Tendríamos que pensar en otros aspectos que son mucho más brutalmente reales. Uno de ellos es que el sistema económico

mundial, lejos de ocultar su funcionamiento e implicaciones sociales, ha mostrado, sin rubor alguno, que está dispuesto a producir riqueza únicamente para algunas personas. Veamos la lista de las diez personas más ricas del mundo según la lista de Forbes para este 2021:

1. Jeff Bezos: $177.000 millones / 57 años / EE.UU. / Amazon
2. Elon Musk: $151.000 millones / 49 años / EE.UU. / Tesla y Space X
3. Bernard Arnault (y familia): $150.000 millones / 72 años / Francia / LVMH
4. Bill Gates: $124.000 millones / 65 años / EE.UU. / Microsoft
5. Mark Zuckerberg: $97.000 millones / 36 años / EE.UU. / Facebook
6. Warren Buffett: $96.000 millones / 90 años / EE.UU. / Berkshire Hathaway
7. Larry Ellison: $93.000 millones / 76 años / EE.UU. / Software Technology
8. Larry Page: $91.500 millones / 48 años / EE.UU. / Google
9. Sergey Brin: $89.000 millones / 47 años / EE.UU. / Google
10. Mukesh Ambani: $84.500 millones / 63 años / India / Negocio diversificado

Si comparamos esta lista con la que publicó Forbes en 2019 la diferencia en el aumento de capital ha sido abrumadora. Veamos a las diez personas más ricas del mundo a principios del año 2019:

1. Jeff Bezos. 54 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 124.700 millones de dólares. Compañía: Amazon. Nacionalidad: estadounidense.
2. Bill Gates. 63 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 93.500 millones de dólares. Compañía: Microsoft. Nacionalidad: estadounidense.

3. Warren Buffett. 88 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 84.000 millones de dólares (=). Compañía: Berkshire Hathaway. Nacionalidad: estadounidense.
4. Bernard Arnault (y familia). 69 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 68.400 millones de dólares. Compañía: LVMH. Nacionalidad: francés.
5. Carlos Slim (y familia). 78 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 57.900 millones de dólares. Compañía: América Móvil. Nacionalidad: mexicano.
6. Amancio Ortega. 82 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 57.200 millones de dólares. Compañía: Inditex. Nacionalidad: español.
7. Larry Ellison. 73 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 55.500 millones de dólares. Compañía: Oracle. Nacionalidad: estadounidense.
8. Mark Zuckerberg. 33 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 49.100 millones de dólares. Compañía: Facebook. Nacionalidad: estadounidense.
9. Larry Page. 45 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 48.500 millones de dólares. Compañía: Google. Nacionalidad: estadounidense.
10. Sergey Brin. 45 años. Patrimonio a comienzos de 2019: 47.300 millones de dólares. Compañía: Google. Nacionalidad: estadounidense (Marca 2019).

El patrimonio real de estas personas listadas creció de una forma abrumadora en el último año y medio desde que inició la pandemia. Esto es importante porque significa que no hubo crisis económica para todo el mundo. Está claro que algunos servicios fueron de gran apoyo para bajar la cantidad de contagios y que las restricciones supusieron el crecimiento de un sistema de entregas eficiente y

costeable. También se entiende que estos servicios debieron de aumentar sus ganancias. Pero la cuestión de fondo es si en realidad es algo bueno, ético, valioso, que este listado de personas aumentase sus capitales en alrededor de un cincuenta por ciento durante este periodo. *La Voz de América*, el 8 de abril de 2021 informa lo siguiente:

> La pandemia del coronavirus no impidió que en el último año los ricos se hicieran más ricos y las grandes fortunas se multiplicaran al punto de que 660 nuevas figuras se unieran a la lista anual de las personas con activos de más de 1.000 millones de dólares de la revista financiera Forbes.
> Fue un año que rompió todos los récords, dice Forbes, con un total sin precedentes de 2.755 multimillonarios que acumulan un total de 13,1 billones de dólares, de 8 billones[3] en la lista anterior de 2020.
> Gran parte de todo esto se debió al desempeño de las bolsas, donde los precios de las acciones se dispararon durante todo el año y el alza de las criptomonedas, dice Forbes.

Cuando hablamos de este selecto grupo necesitamos algo de claridad en los números. Lo que se indica en estos párrafos es que, durante este tiempo de pandemia, 660 personas ingresaron al club de los multimillonarios contabilizando en total 2755 personas en esta categoría en el mundo. Estas personas que en conjunto tenían 8 millones de millones de dólares, pasaron a la cifra de 13.1 millones de millones de dólares. Es decir, ganaron unos 5,000,000,000,000.oo de dólares. Es una cifra difícil de imaginar.

3 Según la Real Academia Española un billón equivale a 1. m. Un millón de millones, que se expresa por la unidad seguida de doce ceros. 2. m. EE.UU. Mil millones, que se expresa por la unidad seguida de nueve ceros. https://dle.rae.es/bill%C3%B3n

Parte de la realidad de tener tanta riqueza es qué hacer con ella. Dejando aparte el tema de la desigualdad, evidente por demás, estas personas han creado proyectos alternativos. Uno de esos proyectos lo destaca la Deutsche Welle (2021):

> Una nueva compañía estadounidense con socios multimillonarios como Jeff Bezos, fundador de Amazon, y Yuri Milner, uno de los inversores en tecnología más importantes del mundo, está buscando la receta para la vida eterna.
> Así lo reveló la revista *Technology Review* del Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT, en sus siglas en inglés), en una publicación en la que detalló parte del equipo de científicos que ha reclutado Bezos y Milner para esta nueva empresa, llamada Altos Labs.
> Por otro lado, la publicación destacó que Izpisúa (científico español), ha ganado notoriedad en el campo de la investigación del rejuvenecimiento después de predecir que la esperanza de vida de los seres humanos podría aumentar en 50 años gracias a la mezcla de embriones humanos y de mono. También se ha unido a este proyecto el profesor de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), Steve Horvath, que desarrolló un "reloj biológico" que puede medir con precisión el envejecimiento humano.
> Uno de los ganadores del Premio Nobel en Medicina de 2012, Shinya Yamanka, presidirá el consejo asesor científico de la compañía.

Pero no solo es cuestión de alcanzar la "vida eterna", también es cuestión de dónde vivirla. Para responder a esta cuestión Elon Musk, Jeff Bezos y Richard Branson han estado trabajando en crear viajes recreativos al espacio. Pero sobre todo Musk, ha impulsado la idea de colonizar Marte:

> Creo que es importante que la humanidad se convierta en una civilización espacial y una especie de múltiples planetas. Se necesitarán

> muchos recursos para construir una ciudad en Marte. Quiero poder contribuir tanto como sea posible (Business Insider).

Al final, la muerte digna es legítima

Mirar la vida eterna o mirar al espacio para construir otro mundo allí pueden tener una base válida. La riqueza está ahí y debe tener algún propósito más que la pura acumulación. Por eso, quienes tienen tanta riqueza pueden disponer de sus vidas y decidir hacer vidas diferentes en lugares inexplorados. Esto es así, sí, y solo sí, aceptamos que cada persona debe tener la libertad de decidir sin algún tipo de responsabilidad social. No ya digamos asumir la contraparte de la acumulación que han logrado. Al final, si respetamos el principio de la libertad liberal y la noción de la centralidad del sujeto productor de riqueza, entonces, las ideas propuestas por Musk, Bezos y Branson son totalmente válidas, se trata del heroísmo liberal. Si entendemos, por el contrario, que hay algún tipo de compasión humana o de ética que implica compromisos sociales más allá de los implementados en las leyes de protección a las personas trabajadoras, entonces, tal libertad no es más que puro egoísmo. Es claro que un punto intermedio es necesario. Dejar que las personas vayan a pasear al espacio al mismo tiempo que se promueve que las personas mayores puedan tener una vida digna, aun cuando se agoten sus fondos de pensión.

Pero más allá de estas posiciones, la necesidad de crear las bases humanas, solidarias y compasivas para quienes ya no quieren vivir más, es un imperativo que debe evaluarse fuera de esta trama, aunque, se trate de un subproducto de ella. Entonces, afirmar la vida en el dolor (evangelio del sufrimiento), para compartir los sufrimientos

de Cristo y ayudar a completarlos hasta llegar a su encuentro, o, al contrario, ser parte de la ecuación longevidad vs. falta de recursos para una vida digna, no muestran la menor compasión, solidaridad o humanidad. Empezamos esta reflexión hablando sobre estas dos formas de entender la vida en su devenir de extensión cronológica y de dignidad, así como la plusvalía del dolor y el sufrimiento. En este contexto, es necesario lograr un consenso de principios para ayudar a las personas a tomar las mejores decisiones para sí mismas, sus familias y sus redes de apoyo.

La cuestión se podría reformular del siguiente modo: ¿Tiene una persona el derecho de recibir la ayuda necesaria del Estado y la comunidad para terminar con su vida aún y cuando no tenga una enfermedad crónica o terminal? ¿Debe considerarse como un problema psiquiátrico la solicitud de una gestión médica como la indicada en un paciente sano?

Los costes humanos de vivir más allá, para quienes no tienen los medios, no son costeables. Indica la profesional Mary Carmen Lazcano tanatóloga y psicóloga:

> Kraus indica que la eutanasia es importante porque evita un sufrimiento al ser humano; respeta lo que determina el enfermo, sin erosionar la integridad de la vida del paciente terminal; además les permitirá la constante pregunta de cuándo llegará el momento de su muerte; el que estén pensando en su larga agonía con todas las implicaciones psicoemocionales que esto conlleva, por la degradación que se hace hacia la persona, tanto en el seno familiar, como en el entorno social; ya que al inicio puede tener todas las atenciones necesarias, varias personas que están cerca los apoyan de diferentes formas, pero dependiendo del tiempo que se prolongue el estado en el que

> se encuentran; todas las atenciones que requiere se ven mermadas, debido al cansancio de los cuidadores principales, el desgaste físico y el deterioro emocional; los apoyos de las demás personas se van alejando, con ello se presenta el que los cuidados principales hacia el paciente disminuyan cada vez más y la calidad de vida de todos los involucrados también se vea disminuida; pero desde lo moral, es algo inconcebible el admitir que esto pasa; pero son hechos reales que nadie menciona y por ende prefieren la aplicación de la ortotanasia, pero con la esperanza de que "Dios" se apiade del enfermo y también de los mismos familiares (Lazcano 2020).

Esto permite responder a la primera pregunta. En realidad, no es una persona la que se enferma crónicamente o es terminal, sino que se trata de un proceso familiar y comunitario del que participan distintas personas. Hay quienes son la primera fuente de atenciones y luego existen distintos niveles de redes de apoyo. Pero tanto las personas cuidadoras como las redes de apoyo se agotan y lo que queda es el deseo censurado de pedir a Dios piedad para con el enfermo que es también la liberación de quienes le cuidan.

Lo indicado por Mary Carmen Lazcano muestra la falta de compasión que existe en la promoción de un evangelio del sufrimiento. La persona enferma sufre, pero hace sufrir a todo su entorno. No hay nada romántico en quien acompaña los sufrimientos de Cristo. Al contrario, existe un profundo egoísmo al hacer que toda su familia y amistades entreguen su tiempo en el cuidado y protección de esa persona enferma.

En cuanto a la segunda pregunta, aunque más difícil éticamente hablando, también está plagada de sobre interpretaciones del valor de la vida. Cuando una persona ha sido independiente y altamente

productiva, cuando ha cuidado de sí y de otras personas, se esperaría que tenga las condiciones, no mínimas, sino dignas para vivir de un modo humano. Si una persona, es obligada por las condiciones de su pensión o la ausencia de esta, a un retiro tardío y a mantenerse trabajando para mal vivir, ese es un contrasentido de lo que llamamos vida. Es una nueva esclavitud. Una forma de perdurar en el dolor y el sin sentido. El logro social de la longevidad se transforma en el fracaso de la planificación económica de los Estados.

Ahora, esto no significa que todos los seres humanos deban optar, cualquiera sea su circunstancia, por la eutanasia o el suicidio asistido. No. Al contrario, se trata de que quienes celebren su vida en condiciones sociales difíciles o muy difíciles puedan vivirla con gratitud y plenitud. Pero no todas las personas asumirán sus vidas de ese modo. Habrá otras que digan: "Tengo unos buenos años de salud y quiero aprovecharlos y luego terminar con mi vida en paz, antes de que una enfermedad me defina o de que se agote mi fondo de pensión y deba acogerme a la caridad ajena".

La valoración de abrir el camino para que las personas tomemos la decisión sobre cuándo terminar nuestras vidas implica un acto de madurez personal y social. Queda abierta la discusión teológica: ¿Es teológicamente legítimo para una persona decidir cuándo terminar con su vida durante su vejez?

El camino recorrido en esta reflexión nos lleva desde la constatación de que la vida en la vejez, para la mayoría de las personas que estamos en esta etapa, se tensiona entre la longevidad y la sostenibilidad económica de los años postjubilación. Por esta razón no podemos hablar de "jubilación" en todos los casos, sino de lo contrario. Pero, por otro lado, vemos que por lo menos en la imagen del papa Juan

Pablo II, acentúa un camino que se ha denominado "evangelio del sufrimiento" y que será viable para las personas creyentes. Tendrán la oportunidad de celebrar el sufrimiento de Cristo en su propio sufrimiento.

Las condiciones de ser y vivir humana y dignamente en este mundo de hoy no solo afectan a las personas mayores, sino que, por la dinámica económica se ha comprometido la posibilidad de que los ecosistemas sobrevivan por mucho más tiempo. Lo mismo sucede con las generaciones más jóvenes que proyectan vidas, de acuerdo con los estándares actuales, hasta por sesenta años más. La discusión sobre este tema es mucho más profunda y compleja pero aquí tenemos al menos dos formas de asumir las condiciones propias de la vejez.

No se trata del problema de ser fiel a Dios o de no serlo. Se trata del sentido y significado que demos a nuestras vidas en la vejez en las condiciones expuestas o en otras. ¿Realmente Dios desea que asumamos el sufrimiento como un camino hacia Él? ¿Cuál sería el objetivo de este sufrimiento? ¿Podríamos pensar, honestamente, que sufrir en nuestra vejez es una forma de cumplir con los sufrimientos de Cristo?

Para ser personas justas con el Evangelio, estas preguntas tendrían que sufrir variaciones. ¿Ha tenido significado y sentido nuestra vida? ¿Hemos abrazado de corazón un propósito y lo hemos cumplido, cualquiera que sea? ¿Somos personas satisfechas con la calidad de nuestra vida cristiana; hemos amado a Dios sobre todas las cosas y hemos amado a nuestros prójimos como a nosotros mismos? ¿Hemos dado de corazón, hemos pensado en nuestra comunidad, en nuestra familia, en nuestro país? ¿Hemos fortalecido nuestro corazón con la lucha por la justicia?

Si hemos dedicado nuestra vida a luchar por la vida, creo que hemos ganado el derecho de entregarla en el momento adecuado y según nuestro grado de conciencia.

Bibliografía

Banco Bilbao Vizcaya. 21 de enero de 2020. «Impacto de la mayor longevidad en la jubilación». Acceso 11 de septiembre de 2021. https://www.jubilaciondefuturo.es/es/blog/impacto-de-la-mayor-longevidad-en-la-jubilacion.html

Business Insider. «El sueño de colonizar Marte no depende solo de la tecnología, sino que requerirá de un cambio en el ADN, según un genetista». https://www.businessinsider.es/colonizar-marte-necesita-tecnologia-requiere-cambio-adn-912991

Comastri, Angelo. Abril de 2020. «Juan Pablo II transformó su cruz en amor». Acceso el 12 de septiembre de 2021. https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2020-04/comastri-juan-pablo-ii-cruz-amor.html

Deutsche, Welle. 8 de septiembre de 2021. «Jeff Bezos y sus socios buscan la receta científica para lograr la vida eterna». Acceso el 10 de noviembre de 2021. https://www.dw.com/es/jeff-bezos-y-sus-socios-buscan-la-receta-cient%C3%ADfica-para-lograr-la-vida-eterna/a-59126257

Forbes. «Lista Forbes 2021: estas son las personas más ricas del mundo». https://forbes.es/listas/93410/lista-forbes-2021-estas-son-las-personas-mas-ricas-del-mundo/

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Encuesta Continua de Empleo al primer trimestre de 2021. Resultados Generales. Volumen 1, año 10. Acceso el 11 de septiembre de 2021. https://www.inec.cr/sites/default/files/documetos-biblioteca-virtual/reeceit2021.pdf

Lazcano, María del Carmen.«Entre lo ético y lo moral de la eutanasia».*Psiconetwork* 1 (2020). https://www.psiconetwork.com/entre-lo-etico-y-lo-moral-de-la-eutanasia/

Marca. 3 de junio de 2019. «Lista Forbes: Las 10 personas más ricas del mundo en 2019». Acceso el 12 de septiembre de 2021. https://www.marca.com/tiramillas/lujo/2019/03/06/5c7fa86b22601d80658b4600.html

Naciones Unidas. «Desafíos globales: Población». Acceso el 11 de septiembre de 2021. https://www.un.org/es/global-issues/population

Saraiva Martins, José. 13 de diciembre de 2003. «El Evangelio del Sufrimiento en el Magisterio de Juan Pablo II». Acceso el 11 de septiembre de 2021. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20031213_martins-sofferenza_sp.html

The World Bank. «World Development Indicators: Population dynamics». Acceso el 11 de septiembre de 2021. http://wdi.worldbank.org/table/2.1

Voz de América. 8 de abril de 2021. «Forbes: multimillonarios duplicaron sus fortunas en año de pandemia».Acceso el 13 de septiembre de 2021. https://www.vozdeamerica.com/a/economia-finanzas_forbes-multimillonarios-duplicaron-fortunas-en-anio-pandemia/6072986.html

•••

Francisco Mena Oreamuno, Profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica.

franciscomenaoreamuno@gmail.com

Artículo recibido: 17 de agosto de 2021.

Artículo aprobado: 4 de octubre de 2021.

Alberto Durero: Los cuatro jinetes del Apocalipsis

Martin Hoffmann

Resumen: En este año se han cumplido 550 años del nacimiento del famoso pintor Alberto Durero de Nuremberg, Alemania. El cuadro de los "Cuatro jinetes apocalípticos" es una de sus más conocidas obras. Se trata de un grabado en madera con el cual Durero ilustra el último libro de la Biblia, el Apocalipsis según San Juan. Los cuatro jinetes representan: la victoria; la guerra; la hambruna; y la muerte, las cuatro amenazas para todos los mortales. Pero, más allá de esta interpretación habitual surge otra posibilidad para comprender la intención del pintor que se manifiesta cuando se toma en cuenta el contexto contemporáneo de Durero en el momento en el que elabora esta obra. Él experimentaba el inicio del capitalismo temprano con sus principios de competencia, aumento de precios, formación de monopolios y compañías de comercio. Esta experiencia es la que figura en el tercer jinete, el cual tiene en mano una libra falsa, como, en efecto, la que genera la injusticia social. La consecuencia se muestra con el cuarto jinete, la muerte que devora toda la sociedad. Con esto, Durero presenta una interpretación de su tiempo que no ha perdido actualidad, una vez más, en tiempos de muerte, sea por el cambio climático, la migración o las pandemias.

Palabras claves: Alberto Durero, Cuatro jinetes apocalípticos, muerte, capitalismo, codicia.

Abstract: This year is the 550th anniversary of the birth of the famous artist Albrecht Dürer of Nuremberg, Germany. "The Four Horsemen of the Apocalypse" is one of his most famous works. It is a woodcut in which Dürer depicts the last book of the Bible, the Book of Revelation, or the Apocalypse of St. John. The four horsemen represent conquest, war, famine and death, the four great threats for all mortals. But, beyond this standard interpretation, another possibility for understanding the artist's intention emerges by taking into account Dürer's contemporary context at the time he created this work. He experienced the beginnings of early capitalism with its principles of competition, increasing prices and the formation of monopolies and business companies. This experience is characterized in the third horseman, the one who holds an unbalanced scale, like that which produces social injustice. The consequence is demonstrated in the fourth horseman, the death that devours all of society. With this, Dürer presents an interpretation of his era that has not lost its relevance, once again, in times of death, whether by climate change, migration or the pandemics.

Key words: Albrecht Dürer, Four Horsemen of the Apocalypse, death, capitalism, greed.

Una imagen de una fuerza y una dinámica extraordinarias. Cuatro jinetes arrasan la tierra bajo estruendosos cascos, pisoteando a las personas que tienen por delante y arrastrando el infierno tras ellos. ¡El Apocalipsis hoy! Es así como podría haber imaginado una persona en el año 1500 el inminente fin del mundo.

Este grabado en madera de Alberto Durero, junto con otros 14 del año 1496, ilustran el último libro de la Biblia, el Apocalipsis de Juan. Su publicación en 1498 consagró la fama de este pintor alemán, del

que en este 2021 se cumplieron 550 años de su nacimiento en 1471. Su arte de representación ha sido descrito como "realismo fantástico" y, de hecho, la manera en que la figura imaginaria de la muerte y las fauces del infierno, en el borde izquierdo del cuadro, se combina con los jinetes y los caballos de apariencia real, está cargada de un gran poder visionario. Las visiones de Juan sobre el juicio de Dios y la Jerusalén celestial toman forma real en estos grabados.

Las interpretaciones de este cuadro, sin embargo, difieren bastante entre los estudiosos de Durero. Algunos ven en los cuatro jinetes una mera ilustración del texto de Apocalipsis 6,1-8. El jinete del caballo blanco, arriba a la derecha, simboliza la victoria con el arco, el arma de guerra de más largo alcance de la antigüedad, identificable, además, por la corona de la victoria que lleva el jinete. El segundo jinete sobre el caballo rojo, el color de la sangre, representa con su espada la violencia y la guerra. El color negro del tercer caballo señala la carencia y el hambre. Esto lo refuerza la balanza alzada que se azota como si fuese un látigo. El cuarto caballo, un pálido jamelgo, carga con la figura de la muerte, demacrada por la enfermedad. Con su tridente arroja, literalmente, a las personas que han caído delante de ella hacia las fauces del monstruo del infierno. Resulta obvio identificar en los cuatro jinetes las amenazas básicas de la vida: la victoria, la guerra, el hambre y la carestía, enfermedad y muerte. ¿Quién no pensaría en las guerras de nuestros tiempos, las hambrunas, las pandemias y las muertes masivas? ¿Serán presagios del fin de los tiempos, tanto en el siglo XV como también en el siglo XXI? ¿O querría Durero acaso decir algo más y aún más concreto?

Si se observa más de cerca, los cuatro jinetes resultan ser un comentario bíblico subversivo de Durero. Deliberadamente, Durero concibió sus cuadros como un libro: a la izquierda, el texto bíblico; a la derecha, su

representación. Muestra algo más que la ilustración o la repetición. Se trata de una interpretación actual y existencial. En su obra, los cuatro jinetes no representan las plagas eternas de la humanidad, sino las actitudes desacertadas de su época, que desembocan en la muerte del cuarto caballo.

De este modo, podemos reconocer en el primer jinete al vencedor, el triunfo del poder que va acompañado del botín, el robo y la violación, como Durero lo conocía por las disputas medievales y las incipientes revueltas campesinas. En el segundo jinete nos encontramos con la fascinación que produce la violencia, que se impone con golpes a ciegas y desenfreno. En cambio, el tercer jinete se destaca en el centro. El caballo se ve lujosamente adornado y su jinete bien vestido. Se abalanza por el centro de la imagen por encima de la gente. Representa la nueva profesión de los comerciantes y sus organizaciones comerciales. La balanza de la justicia se distorsiona y se convierte en la balanza de la carencia. Su movimiento cruel está en línea con la espada del segundo jinete. Un símbolo permanente de la codicia. Con esta figura Durero denuncia claramente las primeras prácticas económicas capitalistas de su tiempo que provocaron hambruna, robo de tierras y empobrecimiento. Asimismo, Durero dibuja de forma subversiva al primer devorado por el monstruo del infierno como un príncipe-obispo, reconocible por la mezcla de corona y mitra que lleva en su cabeza.

Algunos años después, Martín Lutero caracterizó la avaricia, el interés, la usura, la fijación de precios y el monopolio como los principios del primer capitalismo. Las compañías comerciales "suben y bajan los precios según su albedrío, y oprimen y arruinan a todos los comerciantes más débiles, como el licio a los pequeños peces en el agua".[1] Durero identificaba los males de su tiempo con el abuso de

1 Martín Lutero. 1524. «Comercio y Usura». En Carlos Witthaus y Erich Sexauer, eds. *Obras de Martín Lutero*, Volumen 2. Buenos Aires: Paidós-El Escudo,1967, 124.

poder, la violencia y la explotación que inevitablemente desencadenan el juicio de Dios y la muerte. Su visión se vuelve subversiva por el hecho de que esto afecta en primera instancia al representante del poder, pero luego a la sociedad entera, simbolizada por las siete personas aplastadas bajo los cascos de los caballos.

El ángel que sobrevuela la escena señala con su mano derecha lo que está sucediendo abajo, pero su mirada se dirige hacia adelante, probablemente a la Jerusalén celestial del siguiente grabado. Dios lo permite, según el punto de vista de Pablo: “Por eso Dios los entregó en los deseos de sus corazones” (Romanos 1,24), pero su intención no es la perdición, sino el nuevo mundo en el que reinan la justicia y la paz.

Esta representación de Durero del Apocalipsis nos remite a la responsabilidad de la humanidad. La violencia, el hambre, la enfermedad y la muerte son auto-infligidas a raíz de los desplazamientos, el cambio climático, la destrucción de la naturaleza y las condiciones de vida deficientes. Detrás de la miseria de muchos está la codicia de unos pocos. Eso ya lo sabía Alberto Durero hace 500 años. ¡Qué mensaje tan actual el día de hoy!

•••

Martin Hoffmann, alemán, luterano, doctor en Teología por la Ruhr Universität (Bochum), pastor de la Iglesia Luterana Costarricense, con estudios teológicos y éticos; sus áreas de interés son la teología de la Reforma, la ética social y política. Es profesor en la Escuela de Ciencias Teológicas, UBL.

m.hoffmann@ubl.ac.cr

Artículo recibido: 18 de octubre de 2021.

Artículo aprobado: 9 de noviembre de 2021.

Figura 1
Los cuatro jinetes del apocalipsis de Alberto Durero



Fuente: Galeria de arte estatal de Karlsruhe[2]

2 Albrecht Dürer, Die apokalyptischen Reiter, 1498. Digitale Online-Sammlung der Staatlichen Kunsthalle Karlsruhe, https://www.kunsthalle-karlsruhe.de/kunstwerke/Albrecht-D%C3%BCrer/Die-apokalyptischen-Reiter/FD3AB77448DAB571422E10865442EDB2/.

La muerte en el libro de los Proverbios

A Greny Valenzuela y a Oscar Ulloa,
poetas que nos preceden.

Mike van Treek Nilsson*

Resumen: En este artículo se presenta el resultado del análisis estilístico de proverbios bíblicos que aluden directamente a la muerte. El análisis se realiza teniendo en consideración un marco teórico de antropología cultural relacionado con la muerte. Este marco indica que existen diferentes tipos de muerte y que todas ellas tienen un asunto en común: la idea de separación o corte. El análisis de los diferentes proverbios pone atención al estilo, ritmo y sonido de su formulación, y ensaya posibles traducciones que respeten no solo el nivel semántico de cada pieza sino además estas otras dimensiones menos consideradas en las traducciones habituales. La totalidad de los textos analizados se organiza en una red de sentidos que, pese a la dispersión de los proverbios dentro del libro bíblico homónimo, permite una lectura de conjunto.

Palabras clave: honor, castigo corporal, muerte, reciprocidad social, sabiduría.

* Agradezco a Karla Huerta Martínez por las discusiones que tempranamente tuvimos sobre el tema que aquí abordo. También su diligente corrección del manuscrito. Los errores que puedan quedar en él son de mi responsabilidad.

Abstract: This article presents the result of the stylistic analysis of biblical proverbs that directly allude to death. The analysis is carried out taking into consideration a theoretical framework of cultural anthropology related to death. This framework indicates that there are different types of death and that they all have one thing in common: the idea of separation or cut. The analysis of the different proverbs pays attention to the style, rhythm and sound of their formulation and tests possible translations that respect not only the semantic level of each piece but also these other dimensions less considered in the usual translations. The totality of the analyzed texts is organized in a network of meanings that, despite the dispersion of the proverbs within the homonymous biblical book, allows an overall reading.

Keywords: honor, corporal punishment, death, social reciprocity, wisdom.

1. Formas de morir

Antes de que la pandemia actual golpeara severamente a casi todos los países del planeta, veíamos la muerte situada en un horizonte lejano, sobre todo en los países de población con cierta estabilidad económica y social. En la actualidad, la muerte se ha vuelto un tema de reflexión en los medios que configuran la opinión pública y el sentido común.

La cercanía de la muerte nos obligó a *separarnos* de nuestra cotidianidad, imponer una *distancia* con otros, *aislarnos* en prolongadas cuarentenas, *higienizarnos* al regresar de espacios colectivos, *reorganizar* nuestros ritmos de trabajo y ocio. La muerte, como veremos, impuso parte de su lógica: *separación* y *corte*.

El hablar sobre la muerte con otros, nos puso frente a las diversas concepciones que se tienen del ir muriendo. ¿Morirá la especie

humana? ¿Morirá un modelo económico? ¿Será el ocaso de un período de la humanidad? ¿Destruiremos el virus definitivamente o conviviremos con él, y tal vez otros similares, y, por tanto, también con la amenaza de muerte?

En este contexto, interrogar a los textos literarios que hablan sobre la muerte puede ser nutritivo para darle significado a lo que ocurre. También, a propósito de su lectura, podemos ensayar formas de hablar, enfrentar el miedo o la inseguridad que nos acarrea su inesperada cercanía.

Leer sobre la muerte también nos ayuda a conectarla con otras experiencias del ser humano: la vulnerabilidad, el miedo, la esperanza, el cuidado, la creatividad, la ausencia, la intimidad, etc.

El libro de los *Proverbios* nos ayuda a elaborar algunos sentidos de esto que vivimos, porque nos da pie a pensar, contrastar, dialogar, reflexionar. No se trata, por supuesto, de acoger acríticamente su pensamiento, ni siquiera aplicarlo directamente, sino que se presenta como un campo de ensayos reflexivos.

Muchas de sus letras nos parecerán caducas, y en gran parte lo son, por ejemplo, aquellas relacionadas con el castigo físico a los niños y adolescentes.

La muerte es un hecho cotidiano y universal. Afecta, como dice Louis-Vincent Thomas, "a todo lo que tiene dimensión temporal" (1991, 12). Los seres humanos mueren. También lo hacen las etnias, los pueblos y los objetos, señala el antropólogo. Él propone una clasificación e indica además algunas instituciones culturales asociadas: muerte social (como el encarcelamiento, la reclusión psiquiátrica, la jubilación

o el abandono en asilos); la muerte de la conciencia lúcida (la demencia senil, el coma, la muerte cerebral); la muerte espiritual (el pecado mortal en el cristianismo); la muerte para la sociedad (el destierro, la pena infamante); la muerte para sí mismo (el suicidio) (Thomas 1991, 12-13).

A esta clasificación de Thomas, hay que sumar, siguiendo a José Enrique Finol (2011, 243), a los detenidos que han desaparecido durante los regímenes políticos dictatoriales que cargan con el peso de varias de estas categorías. Así como también, a las víctimas invisibilizadas de abuso, de poder sexual y de conciencia, de las instituciones religiosas. Todas estas formas de muerte tienen en común que "siempre se encuentra en ellas el tema del *corte*" (Thomas 1991, 13). El mismo autor explica que la tumba es un lugar de corte, de exclusión del mundo cotidiano: el pecador es apartado de la comunión eclesial; el "loco" es recluido en una institución semicarcelaria; los que ya no pueden producir son apartados del mundo laboral; y así, también, se marginaliza a ciertas categorías de personas. Las víctimas de violencia son invisibilizadas y apartadas de la vida. Por todos los medios, físicos y simbólicos se intenta borrar la memoria de las víctimas de las dictaduras políticas.

Explorar la muerte corresponde a la tanatología, pero también hay una tanatología literaria, una forma de explorar la muerte desde los imaginarios literarios. Esto permite utilizar el potencial heurístico de la ficción para hacer de la muerte algo propio y significativo (Chassay y Gervais 2008, 5-6). Pero, desde lo dicho por Thomas, sabemos que la muerte la experimentamos en lo cotidiano, y es desde ahí que podemos pensar en los espacios de muerte que nos son inhabitables: el inframundo, el infierno, el cielo, etc.

En los *proverbios* nos topamos con el Sheol, el pozo, el abismo, el Abadón, los espectros. Lugares que los sabios, así como los salmistas, han habitado gracias a sus ficciones oníricas. Es un mundo de símbolos que nos enriquece porque el ser humano habla mejor en símbolos que en conceptos abstractos o analíticos (Blanch 1996, 14).

En el libro de los *Proverbios*, por cierto, no hallamos una reflexión sobre la muerte, sino que hay fragmentos sobre la muerte cuyo imaginario, aunque siempre parcial, intentaremos vislumbrar. Si bien lo que le interesa al sabio es la sensatez de vida, la sabiduría y la felicidad, también hay un discurso que implica a la muerte. Un discurso proverbial es un discurso desarticulado, imaginativo y popular, de modo que la muerte está dicha «a medias». ¿Podría ser de otra manera? De modo que así como se la nombra unas cuantas veces, también hay algunas metáforas.

En este escrito exploraremos estos imaginarios, con especial atención a la retórica de la muerte: símbolo, imágenes, sonidos, ritmos. Será nuestra manera de ponernos a la escucha de los textos y de ensayar algunas traducciones que despierten el interés por el tema y, de paso, por sus expresiones literarias. La finalidad es poder pensar, aunque en forma provisoria, algo de lo cual, en efecto, tenemos experiencias incompletas y, como ya hemos dicho, fragmentadas.

Entre todos los textos relativos al tema he hecho una selección manejable, por lo que he dejado fuera ciertas unidades comparativamente extensas, como las de Proverbios 1,8-19; 5,3-14; 7; 9,1 y 9,13-18 que, si bien tocan el tema de la muerte, no podríamos desarrollarlo en este espacio.

2. Pensamiento sapiencial y el libro de los Proverbios

La literatura sapiencial se caracteriza por un estilo de pensamiento que indaga y explora en la experiencia humana. Se pregunta por la vida social de los seres humanos, por la relación que se establece con los otros y con la divinidad. Representa y expresa, además, una meta-reflexión sobre el conocimiento humano y la sabiduría. Se trata de un pensamiento "secular", no porque no sea teológico o no piense a Dios, sino porque lo hace en el marco de la experiencia cotidiana.

Si bien el pensamiento sapiencial está, como todo, anclado en su cultura, su pertinencia perenne está en su capacidad de indagar, interrogar, imaginar, reelaborar la tradición y criticar lo caduco en ella (cf. Van Der Toorn 1991). Así como también, su valor está en el hecho de testimoniar un ensayo de pensamiento sobre la vida en común.

La observación de la realidad en la literatura sapiencial da cuenta de las contradicciones y tensiones entre binomios que encontramos en la experiencia humana: justicia-injusticia; placer-dolor; ideales-imperfecciones; riqueza-pobreza; éxito-fracaso; muerte-vida, así como en las cuestiones o problemas que se consideran fundamentales para la vida: el amor, el erotismo, la relación entre varón y mujer, la justa relación con Dios, la violencia, la educación, etc.

El sabio está animado por el discernimiento y por ello recarga —tal vez demasiado para nuestro espíritu actual— una distinción entre lo bueno y lo malo, lo sabio y lo necio, el conocimiento y la ignorancia, lo justo y lo injusto. Tiende a establecer divisiones

binarias y a expresar el pensamiento en forma de paralelismo, antítesis y enumeración. Es una forma de ver y mostrar el mundo desde una perspectiva didáctica.

La actitud indagatoria de la sabiduría se considera incompatible con la pereza, así como con cualquier actitud que aleje del sabio o la sabia la escucha, la contemplación y el uso honesto de la palabra. Por eso, la antítesis de la sabiduría es la necedad, el simplismo, la burla humillante, el rumor, la charlatanería, la mentira y el testigo falso en un juicio.

La sabiduría, en efecto, se expresa en formas literarias apropiadas a este estilo: proverbios, enigmas, dichos, comparaciones. Se trata de formas que estimulan una comprensión compleja y organizada del mundo, pero requieren de trabajo creativo en la interpretación (cf. Ceresko 1999).

El libro de los *Proverbios* es una obra postexílica que consiste en una recopilación asistemática de proverbios y otras formas literarias de uso habitual en la literatura sapiencial. La obra no sigue un plan preconcebido. De hecho, su estructura más visible son los títulos de las colecciones que recoge, nueve en total. Dentro de aquellas colecciones, salvo contadas excepciones, el material no tiene una agrupación temática consistente. Por ello en este trabajo sobre la muerte, no abordo el asunto con la pretensión de exponer algún tipo de doctrina sobre la muerte que pudiera estar presente en estas colecciones, sino que busco resaltar diversas piezas literarias presentes en el texto con las cuales se puede confeccionar un collar o mosaico a partir de preguntas e inquietudes. Con ello ponemos los oídos en lo que los proverbios dicen sobre la muerte, pero sabiendo que estas piezas literarias están allí para darnos a pensar y para movernos a actuar.

3. Imaginarios de la muerte

Al libro de los *Proverbios* no le interesa imaginar al ser humano en estado de muerte, sino que coloca la muerte dentro de la existencia de quienes se contraponen a la vida sensata que intenta construir el sabio. Aquella vida es, además, un anhelo de la sociedad donde vive. Con ello, el sabio levanta un mapa de la sensatez y de la esperanza. Y ese mapa es una proposición de vida basada en la verdad y la justicia, que es el interés del libro.

Para analizar este mapa de proverbios, los textos que he seleccionado fueron puestos en una red de sentidos. Analizamos esta red desde seis puntos de interconexión: la tierra sin mal, la sabiduría liberadora de la muerte, la reciprocidad social, el honor y el prestigio, el Sheol y el cuerpo afectado por la muerte. Cuando resulte pertinente para apoyar el sentido del texto mostraré algunos detalles literarios siguiendo los estudios de Luis Alonso Schökel (1963 y 1987). Esto hará nuestra colaboración algo más técnica y a veces y difícil de leer para quien no conoce el hebreo, pero siempre propongo una traducción. Recorramos el bosque de *Proverbios* guiándonos con este mapa de sentidos, formas, sonidos y silencios.

3.1 Una tierra sin maldad

En este primer punto de la red recorremos el ideal social al cual aspira el sabio. Aquí la muerte se aborda indirectamente, por medio de los malvados que la causan. Se aspira a la extinción de aquellos. Sobre esta remoción de la tierra a veces no se dice la causa, otras veces es

consecuencia de los propios actos o como efecto inesperado de sus actos deshonestos, torpes o delictuales.

Desde su comienzo, el libro de los *Proverbios* manifiesta un interés por conseguir la justicia: "Proverbios de Salomón [...] para manejar una corrección adecuada: justicia, derecho y honestidad" (Pr 1,1-3).

Ese anhelo es individual y colectivo, por lo que en este punto vemos el aspecto más político del libro, pues se traza la forma en que se aspira a vivir en sociedad.

Se enuncia este horizonte, sin decir todavía cómo se llega él:

(Pr 2, 22) Los malvados de la tierra serán separados
y los perversos serán removidos de ella.

La metáfora cosifica a los malvados y perversos, pues aquí se les ve como edificaciones que serán destruidas. Al tratarlos de esta forma se les quita valor y fuerza. El verbo *nsḥ* se usa solo 4 veces en la Biblia Hebrea teniendo por objeto al Israel desobediente (Dt 28,63), al hombre de guerra (Sal 52,7) y la casa del soberbio (Pr 15,25).

Siempre en el mismo dominio metafórico, encontramos más adelante la antítesis entre el malvado y el justo:

(Pr 10,25) Apenas comienza la tormenta ya no hay malvado;
pero el justo tiene cimientos eternos.

Los sonidos dominantes de cada hemistiquio (*k*, *f*, š // *s*, *y*, *m*) refuerzan el sentido.

Usando la misma metáfora hallamos este proverbio antitético:

(Pr 12,7) Se derrumban los malvados, no existen.
La casa del justo permanece en pie.

Quiasmo sonoro y antitético entre la primera y última palabra del proverbio que refuerzan la antítesis entre derrumbarse y estar en pie.

Ensayo algunas opciones de traducción que rescatan estos elementos:

(Pr 12,7) No existe el malvado, se demuele.
La casa del justo, se sostiene.

(Pr 12,7) Derrúmbanse los malvados, no existen.
La casa de los justos en pie se mantiene.

En el siguiente proverbio hay un juego sonoro: el justo no tropieza, que es una expresión estereotipada, pero suena similar a *yāmût*, "morirá":

(Pr 10,30) El justo es para la eternidad, no tropieza.
El malvado no habitará la tierra.

Este imaginario lo hallamos también en Pr 11,19, donde la justicia y la muerte aparecen en contraposición.

La justicia guía hacia este horizonte en cuyo camino la riqueza es un obstáculo, pues la justicia y la vida son antagonistas de la codicia:

(Pr 10,2) Tesoros mal habidos no aprovechan,
pero la justicia libra de la muerte.

(Pr 11,4) No aprovecha la fortuna el día de la ira,
pero la justicia libera de la muerte.

¿Cómo se piensa la muerte aquí? ¿De qué muerte nos libra la justicia? ¿De la muerte del olvido? ¿De la miseria? ¿De la falta de dignidad? Es lo que podría pensar el rico, que pasará a los anales de la historia por su riqueza. Pero n o está allí el ideal del sabio.

3.2 Sabiduría: liberación de la muerte

En este punto de la red vemos que el sabio y la sabiduría contribuyen al horizonte anhelado: vivir sin mal. En lo que concierne, el sabio articula un discurso proverbial en el cual la sabiduría ayuda a evitar la muerte.

Ante todo, el sabio es el observador sagaz que con sus instrucciones didácticas quiere prevenir que el mal atrape a su aprendiz. Los capítulos 5–7 de los *Proverbios* corren sobre la antítesis sexualizada entre la "sabiduría" y diversas figuras femeninas negativamente caracterizadas. El sabio despliega aquí su enseñanza sobre la relación entre varón y mujer, pero sus formulaciones me parecen de un tono patriarcal que debemos abordar críticamente. Lo que me parece valioso es una parte del método de observación cuidada y la trasmisión de lo aprendido. Se trata de desarrollar una actitud de cautela ante lo que parece poder capturar rápidamente el interés, a saber, el discurso encantador (Pr 7,21-22) y llevar a la ruina:

(Pr 7,23) Hasta que perfora la flecha el hígado;
como el pájaro que se precipita a la trampa,
y que no cuidaba su propia vida.

Según Alter (2010, 225), dado que en la Biblia el hígado está relacionado con el deseo sexual, el proverbio haría referencia a una enfermedad venérea.

Como es habitual en los textos sapienciales, al menos en un panorama inicial, el camino se plantea de forma binaria: la sabiduría lleva a la vida mientras que la necesidad conduce a la muerte:

(Pr 8,35-36) Quien me encuentra la vida alcanza
y el placer del Señor.
Quien me pierde, violenta su vida.
Todos los que me odian, aman la muerte.

Por ello, quienes se han dejado llevar por la necedad están en el fondo del Sheol:

(Pr 9,18) No sabe que los espectros están allí;
en la profundidad del Sheol sus invitados.

No olvidemos que el libro es una colección de proverbios destinados a la instrucción, por lo que el horizonte pedagógico está siempre presente.

El aprendiz de sabio —que no constituye necesariamente un cuerpo profesional ni de élite— se guía para la vida por la instrucción sapiencial:

(Pr 13,14) La instrucción del sabio es manantial de vida;
para sortear la trampa de la muerte.

También se encuentra aquí un juego sonoro con la *mem* y *qof* que se repiten, *mimmōqəšê-məqôr*, en lo que traducimos como “manantial” y “trampa”. El agua se busca, la trampa de evita, de modo que la

instrucción sapiencial funciona como mapa para poder orientarse sabiamente en la vida. Si bien la antítesis vida-muerte es común en el pensamiento binario del sabio, no lo es la imagen geográfica de fondo del proverbio, el juego sonoro viene a evitar una antítesis demasiado marcada.

En este marco entendemos este proverbio que se encuentra duplicado:

(Pr 14,12; 16,25) A la vista hay un camino recto;
pero al final resultó
que era un camino de muerte.

La antítesis es doble: recto-vida y frente-final. Se requiere una actitud de sospecha, sagacidad y cautela para poder escoger bien. Aquí el sabio abandonó en parte su visión binaria para introducir la incerteza en el discernimiento. El sabio sabe que ha podido evaluar correctamente el camino una vez que lo ha recorrido. ¿Niega esa experiencia a otros? En parte sí, pues lanza la precaución. Hay que arriesgar el camino, pero también hay que saber cuándo abandonarlo. Es un proverbio que bien podría estar al inicio del libro, pues da un tono de mayor cautela y mayores matices dentro de un pensamiento que frecuentemente divide el mundo en hemisferios.

La educación que el sabio pretende dar a los aprendices se basa, fundamentalmente, en la palabra y en la corrección, *mûsār*. Esta última va desde la educación por medio de la instrucción sapiencial hasta el castigo físico. La metáfora de base es que la vida justa o sabia es un camino recto y honesto, mientras que el insensato y el malvado andan desviados de ese trayecto.

La corrección busca, entonces, reconducirlos por el camino adecuado (cf. también Pr 10,17):

(Pr 15,10) Corrección severa para quien abandona el camino;
el que odia la amonestación morirá.

Si bien el vocabulario no distingue entre la corrección física y la verbal, tal vez aquí se trate del segundo caso. Lo que hemos traducido por "amonestación", *tôkaḥat*, es parte del vocabulario de la disputa verbal (Pr 1,21; Job 13,6), pero también lo es del castigo físico (Sal 39,12). Esto se debe a que tanto la palabra como la vara se piensa pueden surtir el mismo efecto: "palos y amonestaciones dan sabiduría" (Pr 29,15). Con todo, según Morrow (2020, 98), el texto se refiere a la educación de varones en la niñez y juventud.

La recomendación del castigo físico como método de crianza se basaba seguramente en la observación de los cambios de conducta de los niños y adolescentes golpeados, conducta que los sabios evaluaron en forma positiva (Pr 23,13-14), sin saber las devastadoras consecuencias que ello tenía para la vida. De todas formas, esta era una convicción compartida con Egipto y Mesopotamia (Morrow 2020, 98-99).

Hoy es, sin ningún lugar a dudas, una práctica reprobable y contraria a los derechos humanos[1]. De ello habla la inmensa evidencia recabada sobre el daño que el castigo físico y otros tratos crueles y humillantes causan en la niñez[2].

1 Para tradiciones religiosas en torno al castigo corporal cf. Dodd 2019, 115-141.

2 Alice Miller llama a esto la "pedagogía negra" que consiste en "el desprecio y el acoso al niño débil, así como la supresión de los contenidos vitales, creativos y emocionales en el niño". En otras palabras, la supresión de toda la individualidad y espontaneidad del niño desde su nacimiento. El castigo físico es sólo uno de los métodos de esta pedagogía, que cuenta también entre sus métodos con "tender trampas, mentir, aplicar la astucia,

El sabio señala otras formas de mantenerse en el camino de la vida. Así, casi calcado de Pr 13,14:

(Pr 14,27) El respeto del Señor es manantial de vida;
para sortear la trampa de la muerte.

Para el sabio el "respeto del Señor" es, de hecho, el principio de la sabiduría (Pr 1,7; 10,27). Respeto, no temor. Reverencia, no miedo (cf. Alonso Schökel 1991). En este punto se está lejos de la "pedagogía envenenada" de la que habla Miller.

Pero si hay proverbios caducos, como los que indican el castigo físico como método de enseñanza, hay otros que se leen con plena actualidad.

3.3 Reciprocidad social y retribución

El anhelo del sabio es una sociedad sin mal, como se ha dicho. La formulación de un ideal así se logra porque el sabio sabe que todas las acciones están interconectadas socialmente.

El libro de los *Proverbios* busca producir un efecto comportamental: conducir a la humanidad a una sociedad y vida justas. Al igual que otros libros del canon bíblico, cuando este libro habla sobre la muerte, no pretende enseñar algo sobre ella o sobre la *naturaleza* de la conexión

disimular, manipular, amedrentar, quitar el cariño, aislar, desconfiar, humillar, despreciar, burlarse, avergonzar y aplicar violencia hasta la tortura". Según esta autora, una de las bases ideológicas de esta pedagogía es la convicción de que se debe "honrar padre y madre" sea cuales sean sus actitudes hacia el hijo (cf. Miller 1980, 65-66).

entre la maldad y la muerte (Wong 2001, 18). De todas formas, el fin didáctico del libro plantea la cuestión de la vida y la muerte en el plano de la reciprocidad social, no en el plano de la retribución individual como pago o consecuencia del bien o mal realizado. En otras palabras, lo que está en juego es un principio de solidaridad social: todas las acciones se conectan en la vida común, en la sociedad y, por lo tanto, las acciones de cada cual tienen nexos con todos los miembros de la sociedad, para bien o para mal (Janowski 1994, 266). La reciprocidad de la acción y su consecuencia aparecen intermediados, por así decirlo, por el grupo social al cual pertenecen los involucrados. Esta lógica conectiva de las acciones sería la ideología dominante en Antiguo Cercano Oriente.

La teología sistemática moderna ha tenido dificultad para entender esta lógica de intermediación social, puesto que ha mirado los textos desde una ideología individualista y ha centrado la discusión sobre la temática en el concepto de retribución dentro del marco de la doctrina sobre la Escatología[3]. Pero los textos, creo, se sienten incómodos en una lógica cultural que le es tan ajena.

La reciprocidad social implica que las acciones de los sabios y justos, así como las de los perezosos, necios y violentos, están interconectadas de forma tal que todas las acciones de unos repercuten en sí mismos, en los otros y en la sociedad. La acción de unos y de otros contribuye a la conformación de la vida común. Es esta vida común bien lograda la que aparece como horizonte ideal.

3 Un caso paradigmático del abordaje inapropiado del tema, a mi entender, se encuentra en Juan Luis De la Peña (1991). El autor no solo evidencia una falta de conocimiento de la discusión exegética contemporánea sobre el tema de la retribución, sino que, además, manifiesta la idea propagada entre los teólogos de que la Biblia contiene ideas doctrinales revestidas de figuras literarias que las ilustran y simplifican.

La violencia ejercida por el malvado repercute no solo en la muerte de otros, sino en la de sí mismo, sin que en esta última intervenga una potencia castigadora humana, divina o mecánica.

Por todo lo anterior, el sabio le dedica una especial atención al uso de la palabra, pues es uno de los elementos más poderosos de intermediación social, sobre todo en instituciones de justicia:

(Pr 12,6) Palabras del malvado son trampa de sangre;
boca del honesto libera.

El honesto libera de la trampa mortal con la palabra que articula con su cuerpo. En la misma línea de Pr 12,13: "en la falsedad de los labios se enreda el malvado".

Tiene explicación aquí la deformación somática del mentiroso, particularmente la de su boca y dientes:

(Pr 12,18) Charlatán da punzadas de espada,
la lengua del sabio las sana.

Luego, más intenso y plástico:

(Pr 30,14) Generación de espadas sus dientes
y cuchillos sus quijadas.
Para devorar a los pobres de la tierra,
a los pobres de la humanidad.

Traducimos por "cuchillo" el hebreo *ta'ăkālôt* de la misma raíz que "devorar", lo que intensifica la metáfora al imaginar los dientes como los de un aparato o bestia capaz de desgarrar y triturar.

La palabra que hiere en boca del malvado, del charlatán y en general de cualquier persona, se convierte en palabra que mata cuando la mentira se dice en el contexto de un juicio.

El testigo falso corrompe completamente el sistema judicial, pues este se basa fundamentalmente en la prueba oral, es decir, en la veracidad del relato del declarante (Bovati 2014, 46). De ahí la insistencia del sabio, no solo en la honestidad de lo dicho, sino también en saber discernir correctamente la palabra veraz de la palabra falsa[4].

Por medio de la palabra de los testigos la sociedad resuelve sus controversias judiciales, por ello que el libro insiste en las consecuencias que trae para la sociedad el testigo falso (cf. Pr 6,19; 12,17; 14,5; 19,5; 19,9; 19,28; 21,28; 25,18).

Tal vez uno de los más duros proverbios al respecto es el siguiente:

(Pr 25,18) Maza, espada, flecha perforante:
hombre que acusa a su amigo con testimonio falso.

Aliteraciones y consonancias unen los hemistiquios.

Primero viene la constatación del dolor. Una experiencia innegable se instala desde la memoria corporal o desde los relatos de guerreros, nadie puede negar ese dolor.

El sonido de la letra hebrea *ṣade,* que se repite en el primer hemistiquio, ayuda como sonido punzante, también sonidos rudos y guturales. La enumeración de instrumentos bélicos, no solamente cortantes, indica

4 En este sentido podría considerarse sapiencial, por ejemplo, la acción de Daniel para desenmascarar el fraude de los sacerdotes de Bel en el capítulo 14.

que hay una estrategia, una batalla desatada contra el amigo. Se trata de un ataque traicionero, sin que se vea venir: siente los tres golpes, luego ve de dónde vienen. Al lector/a le cuesta más deshacerse o justificar el ataque. Si es un amigo de la víctima el que da testimonio, se espera que su palabra le brinde su apoyo; sin embargo, lo ataca y con ello dificulta la posibilidad de justicia. Ni los cercanos le creen, dirán. Al contrario:

(Pr 14,25) Salva vidas el testigo confiable,
respira mentiras el traidor.

El traidor, el que usa el fraude en el juicio para hundir a la víctima, vivirá en una atmósfera tóxica creada por él mismo. Como quien no puede escaparse del falso relato que lo persigue. Mientras que el sabio advierte: hay esperanza en la lealtad de quien se sostiene en la verdad y en la justicia, prevalecerá gracias al juez diligente.

De modo que estos dos proverbios se pueden leer juntos:

(Pr 19,9) Testigo falso no quedará libre.
El que respira mentiras perecerá.

(Pr 21,28) Testigo de mentiras perecerá,
pero el hombre que oye al final hablará.

Hay una aliteración entre *yōʾbēd*, “perecerá” y *yədabbēr*, “hablará”, lo que hace pensar que la segunda parte se refiera al juez: “el que oye”, como Salomón en su plegaria de 1 *Reyes* 3. Es el juez, si es que no ha sido corrompido por el poder[5] y si es hábil, el que evaluará finalmente

5 Los casos de corrupción son muy abundantes en los relatos bíblicos. Tal vez el más conocido es el episodio de la viña de Nabot, donde los miserables testigos falsos se alían

la veracidad del testimonio entregado. Esa es su tarea y, sin duda, que el sabio, con su amor a la palabra, a la ponderación precisa de los discursos, tiene mucho que enseñar al juez.

Pero ¿qué debe hacer el que realmente es sensato frente al testigo falso?

En el libro de los *Proverbios* hay muchos proverbios enigmáticos. Entre ellos está el siguiente que nos da una clave para contestar la pregunta:

(Pr 24,11) Libra a quien han tomado para la muerte;
cuando retengas a los que debilitados vayan
hacia su suplicio.

El texto tiene algunas dificultades de traducción, aunque no afectan la comprensión global del proverbio en sí[6].

Hay que recordar que el sabio es, ante todo, quien se conduce bajo el criterio de la honestidad y de la justicia, por cuanto aquí se habla de la obligación ética que pesa sobre el sabio frente a un condenado a muerte (cf. Alonso Schökel 1984; Horne 2003, 291).

Esta interpretación se ve reforzada al poner este proverbio en el contexto de los vv. 10-13. El sabio no debe flaquear ante la injusticia, aunque aquello signifique arriesgar su vida y su prestigio (v. 10), pues el justo-sabio no puede menos que alinear su juicio con "el que pesa los corazones" (v. 12), a quien la justicia y la verdad no se le escapan, el Señor (Dell 2006, 118).

---

con la élite de la ciudad para despojar a Nabot de su vida y propiedad (cf. 1 Re 21).

6 Traduzco "cuando retengas" interpretando *'im-taḥśôk* como una frase temporal (cf. Waltke y O'Connor 2019, §38.7a).

Si el testigo falso acarrea la muerte para terceros, el necio, el malvado y el cruel pueden perecer por sus propias obras. Se autodestruyen. No hay una relación mecánica, aunque a veces hay una reacción o un castigo en el marco de la justicia penal.

La autodestrucción puede decirse sin expresión de la causa directa:

(Pr 1,32) Los mata el empecinamiento de los simplones,
los destruye la seguridad del estúpido.

Traducimos *təšûbāh* por "empecinamiento" en lugar de "apostasía". Este último significado —de carácter más bien teológico— se encuentra ampliamente atestiguado en Jeremías. No obstante, el uso del verbo *šwb* en los *Proverbios* tiene un sentido mucho más acotado. Según Graupner "La sabiduría ilustra gráficamente la adicción del tonto a su propia tontera" (2004, 510).

En otro proverbio antitético sobre el respeto a Dios y la vida leemos:

(Pr 10,27) El respeto de Adonay añade días,
los años del malvado se acortan.

La antítesis añadir-acortar se robustece con el desbalance en la magnitud de la medición de días y años. Da esperanza porque el mal desaparece más rápido, en años, de lo que avanza la vida en días (cf. también Pr 6,15).

Los malvados mueren por la propia responsabilidad:

(Pr 10,21) Labios honrados apacientan a muchos,
el incapaz por su pobre mente muere.

(Pr 11,19) Pues la justicia lleva a la vida,
perseguir la maldad lleva a la muerte.

La antítesis anterior se lee con humor: se ríe de quien se empecina en alcanzar el mal y, por supuesto, se consume al llegar a él.

Algo similar ocurre con los dos siguientes proverbios:

(Pr 18,7) La boca del necio es su ruina,
sus labios son trampa para él mismo.

(Pr 21,25) El deseo matará al holgazán,
rechazan sus manos el trabajo.

Además de sarcasmo, hay algo enigmático en el proverbio anterior. Una posibilidad es comprender que el deseo no es suficiente para el holgazán porque, pese a él, sus manos no logran concretar su realización, lo que no sería una visión negativa del deseo que en muchos proverbios es positiva (cf. Pr 10,24; 11,23; 13,12.19; 18,1; 19,22; 21,25-26). Es, más bien, una forma de caracterizar al holgazán con sorna: prefiere morirse a moverse.

Sin embargo, y sin perjuicio sobre lo dicho, siguiendo a Alonso Schökel puede leerse esta pieza junto a Pr 21,26, aunque con una difícil antítesis entre el holgazán y el honesto (cf. 1984).

Se puede ensayar una lectura que los relacione:

(Pr 21,26) Todo el día desea deseo,
pero el honesto da y no retiene.

El holgazán, para colmo de males, podría ser además un avaro codicioso, cuyo deseo de acumulación es mayor que su habilidad para lograr tareas mínimas.

Por último, en este conjunto de textos sobre la "autodestrucción", se advierte a quienes, al juntarse con los violentos, terminan como víctimas de sus propias trampas (Pr 22,24-25).

Desde el punto de vista contrario, quien corrompe a los honestos será alcanzado por aquella corrupción (Pr 28,10).

Nuevamente se humilla al personaje: "el que cava una fosa cae en ella (…) quien rueda una piedra se le vendrá encima" (Pr 26,27). Por último, y también con sarcasmo, el sabio pide no detener a quien va hasta su tumba huyendo de la culpa de asesinato (Pr 28,17).

También se advierte que se puede morir por una reacción provocada. Al no ser suficientemente hábil para medir las consecuencias de sus acciones, se perece por ellas:

(Pr 20,2) Rugido de león el miedo del rey,
quien lo irrita yerra consigo mismo.

3.4 Excursus sobre el cuidado

El proverbio de Pr 11,17 ofrece una serie de enigmas que al ser explorados van mostrando un sentido coherente con el valor del cuidado:

(Pr 11,17) Se retribuye a sí mismo el hombre bondadoso,
destruye su carne el cruel.

La indagación sobre la antítesis entre la afirmación de sí y la destrucción y, por otro lado, entre la bondad y crueldad aclaran un poco más el sentido.

¿Quién es el cruel? Esta palabra aparece 8 veces en la Biblia Hebrea. He aquí algunos textos esclarecedores.

La razón del comportamiento cruel se expresa metonímicamente localizando una falla corporal que afecta la capacidad de cuidar al otro:

(Pr 12,10) El justo conoce el deseo del ganado,
el cruel es malo de entraña.

Es "cruel" en Pr 17,1 el mensajero que se excede en el uso de la fuerza. El día de Adonay en Is 13,9 también es caracterizado como una jornada "cruel", horrorizante y desoladora. El profeta Jeremías, por su parte, llama "crueles" a los soldados invasores del norte, ¿Asiria?: "no tienen compasión" (Jr 6,23; cf. también Jr 50,42).

En síntesis, el "cruel" es el que no tiene consideración por el dolor del otro y, por tanto, lo causa o no lo mitiga.

Por otro lado, parece enigmática la frase "hacerse bien-retribuirse (*gml*) así mismo".

El verbo en *gml* aparece 91 veces en la Biblia Hebrea, cubriendo una amplia gama de significados: "retribuir", "destetar", "madurar"[7].

7 Alonso Schökel (1994) plantea dos raíces distintas para el primer significado y los dos últimos. O bien una misma raíz cuyo significado básico sería "completar" (cf. Koehler y Baumgartner 1994).

Si se toma la acepción de "retribuir", puede ser que la bondad se vuelva sobre quien la practica. Algunos textos que ilustrarían este uso son Gn 50,15.17, donde el contenido de la retribución es el mal que los hermanos hicieron a José:

(Gn 50,15) Al ver los hermanos de José que su padre había muerto, se dijeron: José guarda rencor y ciertamente nos devuelve todo el mal que le dimos (*gml*)

En el libro de *Samuel* se usa en dos ocasiones con mal y con bien:

(1 S 24,18) tú me has pagado (*gml*) con bien, pero yo te he pagado con mal.

El Sal 103,10 muestra la ambivalencia del sentido, la retribución puede ser positiva o negativa. No obstante, sin expresión de contenido, el Sal 13,6 supone que la retribución es un buen trato. Al parecer, cuando se usa sin especificar el objeto del pago se entiende que se trata de un trato favorable (Sal 116,7).

Así, por ejemplo, con un uso intransitivo, sin necesidad de postular dos raíces (Clines 1995) lo encontramos en el Sal 131:

(Sal 131,2) Sí. He tranquilizado y aquietado mi mente, como un niño maduro (*gml*) en los brazos de su madre; como un niño destetado estoy en mí.

El niño "destetado" o "madurado" es el niño que ha crecido, que se nutre sin depender exclusivamente de la lactancia materna, de ahí su tranquilidad o balance de estar "en mí".

Es interesante, en este marco, reelaborar la interpretación más bien ingenua del Sal 131,2 en el cual, al contrario del cruel, el salmista tiene conciencia y respeto por su cuerpo y sus emociones, bien integrado entre la intimidad y la corporalidad, además de emociones e ideas elaboradas en conjunto (Ravasi 1985, 665). El niño, que no es un lactante, está, por así decir, en su centro, equilibrado ("yo estoy balanceado", *šwh*, que podría traducirse como *incipit*). La imagen es de un niño entre 3 y 5 años, que era la edad en que comúnmente se destetaba al lactante (Ravasi 1985, 660). Es decir, el estado del niño con su madre no es por una necesidad de alimentación o hambre, sino que la imagen transmite la seguridad que da el hecho de que la vida esté al cuidado de una figura protectora gracias a la cual puede, efectivamente, dormirse el niño.

¿Qué se concluye para Pr 11,17? El conjunto de los textos analizados apunta a una valoración del autocuidado y del valor de algo que podríamos llamar anacrónicamente, autonomía o autobalance, de modo que el sabio es capaz de saber qué es lo que lo daña o altera. El sabio, por tanto, no es solamente el que observa el mundo exterior, sino el que puede conocerse a sí mismo y conducirse por la vida con soberanía.

3.5 Muerte: honor y prestigio social

Muchos textos relativos a la muerte la asocian a la pérdida del honor, valor central en el tejido social en el cual están todos entrelazados (Plevnik 1993, 97).

En muchos proverbios, incluso en varios de los ya vistos, resulta difícil distinguir entre una evocación a la muerte como fin real de la vida y

una referencia metafórica a ella en relación al prestigio y honor, muerte social o muerte para los otros, en la terminología del ya citado Thomas.

Dada esta conexión entre el honor y el tejido social (Gilmore 1987, 2), analizamos estos proverbios en este punto de la red:

El "nombre" refiere en el siguiente proverbio a la fama, al prestigio o al honor de una persona:

(Pr 10,7) El recuerdo del justo es bendición;
el nombre del malvado es inmundicia.

La antítesis entre la bendición (*bərākāh*) y la corrosión o podredumbre (*rāqab*) se refuerza con la similitud fonética entre ambas. En la traducción, trato de aproximarme a ello.

El ideal de honor está dado por la relación con los padres, de quienes se hereda, en primera instancia, este prestigio social:

(Pr 30,17) Ojo que se burla del padre
y que rechaza la obediencia de la madre,
lo vacían los cuervos y lo comen los aguiluchos.

A quien desafía ese orden le espera un destino terrible, que el texto enuncia afectando justamente la cabeza y rostro, lugares del cuerpo donde se expresa simbólicamente el honor.

La importancia de la relación entre la muerte y la relación con los padres y legado (descendencia, honor) es capital. Es un "destino ideal", porque la muerte honorable conlleva la reunión con los ancestros y un recuerdo prestigioso como legado a la progenie (Suriano 2018, 9).

No basta un legado de dinero:

(Pr 11,7) Cuando muere un ser humano perverso,
su optimismo perece;
También la confianza en la riqueza desaparece.

El "optimismo" no es una cualidad psicológica, sino la esperanza de que la fama o el honor trasciendan la propia vida por medio de la progenie. Así lo pienso a partir de algunos otros textos donde *tiqwāh* aparece asociado a la esperanza de descendencia, como Rt 1,12; Jb 14,7; Jer 31,17; y Ez 37,11.

Como he señalado más arriba, muchos de los textos que hemos revisado dan cuenta de una cultura que recurre al castigo físico y al escarmiento verbal para la crianza y la educación familiar. Sin perjuicio por ello, también existen textos donde una ética del cuidado mutuo y del autocuidado, como he mostrado más arriba, se va abriendo discreto paso. Podemos citar aquí el ya analizado proverbio de Pr 11,17 y, por antítesis, Pr 29,10.

Una interesante distinción se hace entre el miedo y el respeto que se le puede tener a una figura protectora:

(Pr 29,25) El temblor del ser humano pone una trampa,
pero el que confía en el Señor estará en alto.

El temblor o agitación refiere metonímicamente al miedo como una de sus manifestaciones corporales más claras (Costacurta 1988, 52-54).

Estar "en alto" es estar en una situación de protección, fuera del alcance del peligro. Alter, por su parte, comenta que se trata del hombre que

queda atrapado en su propia "ansiedad, imaginando peligros donde no los hay y actuando temerosamente donde se requiere valentía" (2010, 322).

El ritmo y sonido del hebreo refuerzan esta lectura:

oó oó oó oó / oóo ooó ooó

El ritmo es interesante: cuatro golpes cortos y regulares, imitando en la dicción la reacción trémula del cuerpo asustado, agitado. Acompañado de fonemas rudos: /j/, /r/, /t/, /q/. En la segunda parte el ritmo es más dulce, al igual que los sonidos dominantes, fricativos y sibilantes, que ayudan incluso a recuperar la calma en una situación angustiante.

3.6 El Sheol

Según Suriano, entre los escritores bíblicos se concebía la muerte "como un proceso dinámico (…) no como un evento estático" (2018, 2). Una etapa del morir es el paso por el Sheol, un lugar situado "abajo", en el inframundo (cf. Pr 1,12; 5,5; 7,27; 9,18; 15,24), una suerte de pozo solitario, oscuro y silencioso, según el imaginario literario testimoniado en algunos salmos. En otras palabras, un lugar temporal de intrascendencia, soledad y desconexión que representa un lugar riesgoso y opuesto al destino ideal del israelita.

Así, el Sheol parece ser una suerte de "peligroso estado intermedio" (Suriano 2018, 242), representando una situación liminal, tal como el cuerpo en una tumba a la espera de la corrupción. En ese estado, el individuo requiere "cuidado y protección" (Suriano 2018, 247), tal

como lo reflejan los rituales de sepultura. El Sheol no es el destino final de todos los muertos, sino de quienes no han tenido una vida acorde a la justicia o sabiduría. Aún cuando sea mayormente imaginado como un espacio de estancia temporal, en el Sheol se quedan, al parecer para siempre, los olvidados y los malvados. Por el contrario, los que salen son los difuntos que han sido cuidados por los familiares en su tumba, recordados, por tanto, como personas justas y honorables que han conducido sus vidas sabiamente. La situación definitiva para ellos es la reunión con los antepasados y un buen destino de legado patrimonial que se ha logrado reunir (Suriano 2018, 247). Es la preocupación que presenta Abraham, por ejemplo, en Gn 15 y que corresponde a la situación final de Job (42,10-17).

Este imaginario del Sheol es más claramente identificable en los salmos, en forma especialmente clara en el Salmo 88:

Tabla 1: Imaginario del Sheol en el Salmo 88.

[descenso]	(5)	Ya me cuentan con los que *bajan* a la fosa.
[oscuridad]	(7)	Me has colocado [...] en *tinieblas* profundas.
[aislamiento]	(9)	Has *alejado* de mí a mis conocidos.
[liminal]	(11a)	¿Harás maravillas *a favor de los muertos*?
[temporal]	(11b)	¿Se *levantarán* los espectros para celebrarte?
[cuidado]	(12)	¿Se *contará* en el *sepulcro* su lealtad?
[olvido]	(13)	¿Se conoce [...] tu justicia en el *país del olvido*?
[riesgo]	(14)	Yo a ti, Señor, te *pido auxilio*

Otros salmos reflejan este mismo imaginario con menor completitud, por ejemplo los Sal 16; 49; y 116.

Sin perjuicio de lo anterior, en el libro de los *Proverbios*, dado que es una colección bastante desarticulada de dichos dispersos, sin una reunión temática consistente, este imaginario no logra apreciarse de forma unitaria como en el Salmo 88. Aun así, hay ciertas unidades mayores —de las cuales no hay aquí espacio para un tratamiento adecuado— que podrían reflejar con coherencia este imaginario. Me refiero, por ejemplo, a la instrucción de Pr 1,8-19 y en las advertencias sobre las mujeres en los capítulos 5 y 7.

En todo caso, creo que el imaginario de la muerte que estamos describiendo es un elemento de la cultura que se expresa en textos bíblicos, pero que tiene una vida autónoma de ellos, pues allí encuentran una de las formas de expresión, la escrita. Es de suponer, por tanto, que ese imaginario se expresa de forma consistente pero fragmentada en los proverbios.

El mapa ético para evitar el descenso al Sheol es la sabiduría y los métodos considerados por el sabio para la buena crianza de niños y adolescentes.

(Pr 15,24) Sendero ascendente de vida para el prudente,
para evitar el abismo del Sheol.

(Pr 23,14) Tú azotas [al muchacho],
Lo libras del Sheol.

El olvido —como lo testimonia Sal 88,13— parece ser lo que podría confinar de forma permanente en el Sheol. Eso se infiere a partir de varios proverbios relacionados con las figuras femeninas del capítulo 7 y 9 de este libro, en especial Pr 9,18, donde se dice que residen olvidados los espectros y sus antiguos invitados. En la misma línea se

puede comprender la asociación entre Sheol y el Abadón, el lugar de la destrucción (cf. Pr 15,11; 27,20).

En este marco del olvido y del recuerdo se comprenden los proverbios que anteriormente hemos analizado, donde la vida del sabio se asocia a la buena fama y al prestigio y, por el contrario, donde el malvado es olvidado y humillado con posterioridad a su muerte. Por ello, los proverbios sobre el Sheol se leen en conjunto con los que están relacionados con la responsabilidad colectiva, especialmente aquellos donde se tematiza el prestigio y el honor.

3.7 El cuerpo afectado por la violencia

La muerte configura el cuerpo con el fin de la vida por su descomposición, pero también el cuerpo se modifica como consecuencia de la violencia sobre las víctimas. No se puede morir ni matar —en ninguna de las formas que hemos mencionado al inicio de este escrito— sin afectar el cuerpo o su localización.

A veces el victimario aparece con formas mecánicas amenazantes, como un cuerpo deformado o transformado en máquina de matar:

(Pr 30,14) Generación de espadas sus dientes,
y cuchillos sus quijadas,
para devorar a los pobres de la tierra,
a los pobres de la humanidad.

Remitimos al comentario más arriba a propósito de este proverbio.

La metáfora teriomórfica es muy eficaz para representar al victimario:

(Pr 28,15) León rugiente y oso hambriento
el gobernador malvado para los indigentes.

Al anterior hay que sumar los ya vistos con las imágenes sobre el caer y librarse de trampas; también imágenes de deglución, como devorar, comer, falta de saciedad.

En la instrucción inicial del libro de los *Proverbios* (1,8-19), el sabio aconseja a su pupilo no reunirse con los pervertidos, metaforizados como bestias engullidoras (v. 12) que asechan (v. 11) a sus víctimas inocentes colocando trampas mortales (v. 17):

(Pr 1,12) nos lo tragaremos vivo, como el Sheol;
completo, como a los que bajan a la fosa.

Así también este proverbio de triple comparación:

(Pr 27,20) Sheol y Abadón son insaciables,
los ojos de los seres humanos son insaciables.

En un proverbio numérico se halla la misma metáfora:

(Pr 30,15b-16) Tres cosas hay insaciables
y una cuarta que no dice basta:
El Sheol, el vientre estéril,
la tierra que no se harta de agua,
y el fuego que no dice basta.

¿Cómo se llama a un asesino? "Hombre de sangre":

(Pr 28,10) Los hombres de sangre odian al íntegro,
los hombres rectos se preocupan de su vida.

Recordemos, además, que el cuerpo del aprendiz de sabio sufre corporalmente los varillazos que se asociaban con la educación, como más arriba se ha recordado.

4. Conclusiones

La aproximación que he desarrollado aquí indaga en los imaginarios de la muerte. Aquellos imaginarios sociales se expresan de forma fragmentada en múltiples expresiones culturales, como la literatura bíblica.

La indagación en estos imaginarios la hacemos con el fin de contribuir a la elaboración del sentido actual de la muerte, cuestión que se nos ha planteado de forma aguda y controversial a propósito de la pandemia que vivimos.

Aquello que de esta exploración resulta de mayor relevancia es la colocación de una serie de proverbios en un marco contextual de múltiples niveles. Un nivel ideológico: retribución como reciprocidad social. Un marco antropológico: diferentes tipos de muerte. Un marco literario: metáfora, ritmo, estilo.

En ese marco, los proverbios bíblicos sobre la muerte pueden leerse en una red de sentidos, pese a su dispersa posición en el libro de los *Proverbios*. La muerte no interesa por sí misma. De hecho, llama la

atención la despreocupada atención que la colección pone en ella. La muerte interesa como un hito de referencia en el mapa de la geografía de la vida sabia y justa. A la muerte no se le teme por sí misma. Ella aparece, en efecto, sin rasgos de personificación, sino por su significado: el resultado de una vida necia que conlleva, además, el olvido y la falta de trascendencia social, es decir, la pérdida o la no obtención de honor y prestigio.

En esta exploración de tanatología literaria, hallamos también una reflexión sobre la violencia. Hay una serie semántica que va desde el necio hasta la transformación de su cuerpo en una máquina de matar, pasando por imágenes teriomórficas. Por ello, el sabio coloca sumo interés en corregir la necedad, incluso con el castigo físico de la infancia y juventud.

Esta última cuestión debe hoy ser estudiada y criticada desde la perspectiva de los derechos humanos y desde lo que sabemos son las consecuencias de la violencia educativa para el desarrollo de la personalidad. El sabio, como en todo otro dominio de su interés, reflexiona con los conocimientos que tiene disponibles en su propia cultura. No hay razón para considerar esos saberes de entonces como superiores a los que ahora tenemos respecto de las consecuencias de la "pedagogía negra". Así como también, al respecto, hay que tener claro que la preferencia del sabio es la palabra, no la vara. Por ello insiste con particular vehemencia en el uso honesto y verídico de la palabra. Lo hace, no obstante, sin un ánimo moralizante, sino porque la sociedad justa a la que aspira no puede construirse si el testigo declara en falso. El sabio llega incluso a decir que se debe arriesgar el propio honor y prestigio frente a un condenado injustamente a muerte. De modo que no hay huellas de un Dios que castigue con la muerte.

Unas palabras tomadas del poema "La verdad y lo justo" del poeta rancagüino Greny Valenzuela me sirven para cerrar este trabajo:

> La verdad va abrazada con lo justo,
> lo justo hace maravillas en las tinieblas
> y ensalza tu alma en la tierra olvidada por la injusticia.
> En cambio la verdad no se agota ni se extermina,
> Aunque sea la más pequeña, tu conciencia
> sin escrúpulos va donde la lleves.
> (…)
> Pues si no te interesa la verdad y la justicia,
> nunca estará en la cima de tu realeza.

Bibliografía

Alonso Schökel, Luis. 1963. *Estudios de poética hebrea*. Barcelona: Juan Flors.

Alonso Schökel, Luis. 1987. *Manual de poética hebrea* (Academia Christiana 41). Madrid: Cristiandad.

Alonso Schökel, Luis. 1994. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.

Alonso Schökel, Luis. «Una oferta de sensatez. Ensayo sobre la literatura sapiencial». En Luis Alonso Schökel y José Vílchez Líndez. *Sapienciales I*, 17-37. Madrid: Cristiandad, 1984.

Alonso Schökel, Luis. «¿Temer o respetar a Dios?». En Eduardo Zurro, ed. *Hermenéutica de la palabra III: Interpretación teológica de textos bíblicos*, 263-271. Bilbao: Mensajero, 1991.

Alter, Robert. 2010. *The Wisdom Books: Job, Proverbs and Ecclesiastes*. New York: W. W. Norton & Co.

Blanch, Antonio. 1996. *El hombre imaginario. Una antropología literaria*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Bovati, Pietro. 2014. *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*. Bologna: Dehoniane.

Ceresko, Anthony R. 1999. *Introduction to Old Testament Wisdom. A Spirituality for Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Book.

Chassay, Jean-François y Bertrand Gervais. «L'imaginaire, un bref rappel». En *Paroles, textes et images*, Volumen II (Figura 19), 5-9. Montréal: Centre de recherche sur le texte et l'imaginaire, 2008.

Clines, David J. E., ed. 1995. *The Dictionary of Classical Hebrew*, Volumen 2. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Costacurta, Bruna. 1988. *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (Analecta Biblica 119). Roma: Pontificio Istituto Biblico.

De la Peña, Juan Luis. 1991. *La otra dimensión escatología cristiana* (Presencia teológica 29). Santander: Sal Terrae, 4 ed.

Dell, Katharine J. 2006. *The Book of Proverbs in Social and Theological Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dodd, Chris. «Towards Universal Prohibition of Corporal Punishment of Children. Religious Progress, Challenges and Opportunities». En Bernadette J. Saunders, Pernilla Leviner y Bronwyn Naylor, eds. *Corporal Punishment of Children: Comparative Legal and Social Developments towards Prohibition and Beyond* (Stockholm Studies in Child Law and Children's Rights 4), 115-141. Dordrecht - Netherlands: Brill - Nihjoff, 2019.

Finol, José Enrique. «Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites y perspectivas». *Avá. Revista de Antropología* 19 (2011): 229-255.

Gilmore, David D. «The Shame of Dishonor». En *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington (DC): American Anthropological Association, 1987.

Graupner, Axel. «���� swb». En G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren y Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volumen 14. Grand Rapids (Michigan) - Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2004.

Horne, Milton P. 2003. *Proverbs-Ecclesiastes* (Smyth & Helwys Bible Commentary). Macon: Smyth & Helwys Publishing.

Janowski, Bernd. «Die tat kehrt zum täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994): 247-271.

Koehler, Ludwig y Walter Baumgartner. 1994. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden - New York - Köln: Brill.

Miller, Alice. 1980. *Por tu propio bien. Raíces de la violencia en la educación del niño*. Barcelona: TusQuets.

Morrow, William. «What do we do with proverbs?». En Valerie E. Michaelson y Joan E. Durrant, eds. *Decolonizing discipline. Children, Corporal Punishment, Christian Theologies and Reconciliation*, 93-107. Manitoba: University of Manitoba Press, 2020.

Plevnik, Joseph. «Honor/Shame». En Bruce J. Malina y John J. Pilch, eds. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*, 95-104. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1993.

Ravasi, Gianfranco. 1985. *Salmi (101-150)*, Volumen III. Bologna: Dehoniane.

Suriano, Matthew. 2018. *A History of Death in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press.

Thomas, Louis-Vincent. 1991. *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.

Van Der Toorn, Karel. «The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as Vehicle of Critical Reflexions. Forms and Types of Literacy Debates in Semitic and Related Literatures». En Gerrit Jan Reinink y Herman L. J. Vanstiphout, eds. *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Forms and Types of Literacy Debates in Semitic and*

Related Literatures (Orientalia Lovaniensia Analecta), 59-75. Leuven: Departement Oriëntalistiek – Uitgeverij Peeters, 1991.

Waltke, Bruce K. y Michael P. O'Connor. 2019. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns.

Wong, Ka Leung. 2001. *The idea of retribution in the book of Ezekiel* (Vetus Testamentum. Supplements 87). Leiden - Boston - Köln: Brill.

•••

Mike van Treek Nilsson, Doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve). Master en teología por la Universidad Católica de Lovaina. Master en teología bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Licenciado en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de hebreo bíblico at Israel Institute of Biblical Studies. Investigador independiente. Círculo de teologías libres (CITÉ). Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-4646-1956.

mvantreek@gmail.com

Artículo recibido: 30 de agosto de 2021.

Artículo aprobado: 15 de octubre de 2021.

El desvelo

Fabio Salguero Fagoaga

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre "la nueva normalidad", para razonar que la pandemia desvela una realidad global sobrepasada por el pecado de la humanidad, tanto a nivel individual como estructural. Se analiza el discurso apocalíptico de Jesús en Mateo 24, y otros textos, que mediante catástrofes sociales y cósmicas expresan las grandes intervenciones de Dios y, contrario a significar el fin de la historia, anuncian un nuevo nacimiento. Se presenta una narrativa contraria a la lógica dominante oficial, y se propone pensar en acciones éticas para una humanidad devastada. Así como los evangelios, los relatos alternativos al relato oficial, abren caminos fuera de esa lógica dominante para resistir a los modelos de vida nocivos y cambiar realidades específicas de muerte.

Palabras clave: Escatología, narrativa bíblica, nueva creación, nueva normalidad, apocalíptica.

Abstract: This article reflects on "the new normality", to reason that the pandemic reveals a global reality surpassed by the sin of humanity, both at the individual and structural levels. We analyzed the apocalyptic discourse of Jesus in Matthew 24, and other texts, that through social and cosmic catastrophes expresses the great interventions of God and that, contrary to signifying the end of history, announce a new birth. It presents a narrative contrary to the dominant logic official one, and it is proposed to think about ethical actions for a devastated humanity. Just like the gospels, the alternative stories to the official story open

ways outside of that dominant logic to resist harmful life models and change specific realities of death.

Keywords: Eschatology, Biblical narrative, New creation, Christian Ethics, Apocalyptic.

Introducción

La pandemia del COVID-19 ha planteado diversas preguntas significativas sobre la dinámica de vida que como especia humana hemos construido. Preguntas que pertenecen al campo de la ética en todas sus dimensiones: privadas y públicas, individuales y colectivas, personales y estructurales. El contexto de esta "nueva normalidad" ha expuesto nuestros miedos frente a la incertidumbre de la muerte. La enfermedad es mortal, pero más mortal es lo que está detrás de ella. En este artículo intento esbozar un panorama de lo que está tras el telón de la pandemia y que, al correrlo, desvela algunos detalles significativos para comprender lo que sucede en la narrativa mundial, a saber, la construcción calculada de las absurdas desigualdades.

En situaciones límite es cuando la humanidad vuelve su mirada a lo que da significado al ser humano, pero, sobre todo, a la fragilidad de la vida. Sentirse al borde de la muerte, aún solo con el sentimiento de la cercanía a esta, despierta sensibilidades que no sería posible experimentarlas en situaciones de bonanza. Desde el discurso apocalíptico de Jesús intento imaginar la posibilidad de construir una versión no oficial de la historia. Un ejercicio que

plantea posibilidades interesantes si consideramos que la propuesta de muerte, en el contexto de la pandemia, necesita de un giro de astucia, creatividad y justicia, sobre todo, cuando las crisis trazan posibilidades de vida.

1. ¿La nueva normalidad?

Con frecuencia, los seres humanos recurrimos al ingenio de la rutina para poder sobrellevar creativamente la carga del tiempo. A algunas personas, sin embargo, la rutina les provoca cierta animadversión, mientras que a otras les brinda seguridad, certeza y sentido de haber tomado el control de su vida y su destino. La rutina nos parece normal, tanto como la cultura en la que estamos inmersas e inmersos, y en la que vivimos sin levantar muchas preguntas para no pelear con la realidad-en-sí, y, más bien, encontrar en ella algún significado, algún símbolo que nos haga transcender, por lo que nos desconcertamos cuando lo normal se altera y no lo podemos controlar, sobre todo, cuando esa alteración nos desarma, irremediablemente, doblegando nuestra voluntad.

No nos extraña, entonces, ver el año 2020 como un año perdido. Lo vemos con resentimiento ante la pérdida de oportunidades de vida; de trabajo; de educación; de construcción de sueños personales o familiares. La convivencia rutinaria se rompió dramáticamente con el distanciamiento social y el confinamiento en casa. Sin previo aviso, entramos en una recesión sin precedentes: la pandemia pausó la extracción de los bienes de la naturaleza llevada a cabo por la economía global, y con ella las jornadas laborales disminuyeron tanto como los salarios.

El informe de perspectivas económicas mundiales, en su edición del 8 junio del 2020, declaraba que "La COVID-19 ha desatado una crisis mundial sin precedentes (…) está llevando a la recesión mundial más profunda desde la Segunda Guerra Mundial". Se estima que la pandemia ocasionaría el cierre de 2,7 millones de empresas en Latinoamérica, siendo el 19% del total de las empresas. Según la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Comercio y Desarrollo (UNCTAD) en conjunto con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) la inversión extranjera se ha reducido aproximadamente un 50%; a lo que se suma que el número de pobres aumentará en 28,7 millones de personas, hasta alcanzar la cifra de 214,4 millones de pobres en la región (Sánchez Díez y García de la Cruz 2021). Los efectos de la pandemia han agudizado las crisis migratorias, y por consiguiente, la violación de los derechos humanos, y el ensanchamiento en la desigualdad y la pobreza extrema. Además, al 4 de junio de 2021 se contabilizaban más de 172,5 millones de casos confirmados de COVID-19 y aproximadamente 3,7 millones de muertes en todo el mundo (Orús 2021).

Por otro lado, nos quedaríamos cortos si, al recorrer este camino de apenas dos años desde el inicio de la pandemia, no mencionáramos lo que es normalen el mundo; si no habláramos de la rutina de todos los días, de lo que da seguridad a las grandes potencias y economías hiperdesarrolladas, y, al mismo tiempo, provoca animadversión en quienes la sufren. Con mucha seguridad, la pandemia pausó la vorágine de un mundo rebasado por el pecado de la humanidad, con sus diversas realidades "normalizadas" en la cultura de un modelo económico llevado a los límites. Nos quedamos cortos, aún si traemos a la memoria las guerras que quedan pendientes en Afganistán, Etiopía, El Sahel, Yemen, Somalia, Libia, Palestina, Irán y Estados Unidos de América, Rusia y Turquía, y la lucha postergada contra el cambio climático.

1.1 Tiempos apocalípticos

El 6 de marzo del 2020, tres meses después de su detección y que la Organización Mundial de la Salud (OMS) emitiera las alarmas sanitarias a nivel mundial, se confirmó el primer caso de contagio por Sars-cov-2 en Costa Rica, pero sólo 7 días después y con 23 casos positivos, el gobierno aceptó que era inminente la presencia del virus en el país, y, de forma tímida, se tomaron las primeras medidas (Ruíz Hidalgo 2021). Las regulaciones sanitarias llevadas a cabo restringían el libre tránsito de las personas y las reuniones sociales. El cierre de comercios y centros educativos se hizo sentir, así como el confinamiento, y el traslado entre la escuela, trabajo y hogar configuró la organización familiar en un mismo espacio, haciendo que las tareas de cuido y los roles tradicionales de género se acentuaran en la sociedad. La violencia doméstica, así como los niveles de ansiedad, se incrementaron; tanto como otros factores, incluyendo la búsqueda apresurada de una vacuna y su anquilosada distribución, coadyuvaron a la percepción de que algo fuera de nuestro alcance, aún sin lograr ponerlo en palabras, iba gestándose en buena parte del imaginario de la población.

Un par de personas de la iglesia que pastoreo, al igual que algunas y algunos de sus vecinos que habían leído comentarios en las redes sociales, concluyeron que la humanidad estaba presenciando señales apocalípticas, similares a las que encontramos en algunas partes de la Biblia. Las películas y series que especulan con esta temática también fueron tomando lugar en la vida de cada una y cada uno. Algunas, como Contagio, Pandemia (*Outbreak*), A ciegas (*Bird Box*), Zona caliente (*The hot zone*), Gotas de lluvia (*The Rain),* fueron de las más vistas en las plataformas de *Streaming*. Otras personas, sin embargo, optaron por evadirse, clavándose al sofá para ver su comedia favorita.

Sin duda estos son tiempos apocalípticos, donde ya no es tan razonable decir que vivimos en tiempos normales, pero, sobre todo, porque ya no debemos seguir normalizándolos. No obstante, valdría detenernos a meditar estos tiempos desde el significado del adjetivo calificativo de "apocalíptico". En este sentido, una rápida revisión etimológica de la palabra nos da pistas de por dónde caminar para no caer en la especulación. La palabra está formada por un prefijo, *apo*, que significa "separar", "alejar"; un verbo, *kalyptein*, que significa "estorbar", "esconder", "velar"; y un sufijo, *sis*, que denota acción. Así, podríamos decir que apo-calip-sis es la acción-de-des-velar, o de correr el velo. Por lo que, lejos de infundir temores, los tiempos apocalípticos vienen a romper con la ilusión de la realidad que los humanos hemos creado y que nos ha alejado de Dios, y desvelar una realidad nueva. De ahí que, sólo con las catástrofes es que este desvelo liberador puede tener lugar.

1.2 El comienzo de los dolores

En el Evangelio según san Mateo leemos: "Ustedes oirán de guerras y de rumores de guerras, pero procuren no alarmarse. Es necesario que eso suceda, pero no será todavía el fin. Se levantará nación contra nación, y reino contra reino. Habrá hambres y terremotos por todas partes. Todo esto será apenas el comienzo de los dolores" (Mt 24,6-8). Esta porción del texto es apocalíptica, está escrita en los términos de ese género literario, y lo que destaca es la necesidad de que ocurran estos eventos anunciados. Pero Jesús le dice a sus discípulas y discípulos que apenas es el inicio de los dolores. De modo que lo apocalíptico tiene más que ver con el nacimiento que con la muerte (Rohr 2021).

> El lenguaje del parto pertenece al vocabulario de la creación. Los montes (Sal 90,2; Job 15,7), la lluvia, el rocío y el hielo (Job 38,28ss.), y el ser humano (Job 15,7), han sido "engendrados". Al ser creados, el mar "salió impetuoso del seno materno" (Job 38,8 NBE; cf. Foerster 1965, 1009). Pero el "alumbramiento" de la nueva creación no es un "parto sin dolor" (Stam 1995, 48).

Lo apocalíptico de estos tiempos está desvelando, grávidamente, esa ilusoria realidad. No es una amenaza, sin embargo, sino el inicio de un nuevo nacimiento. Lo amenazante, por otro lado, es la pérdida del control de ese alumbramiento, en el que, como especie triunfalista, nos vemos derrotados. Esto es una tragedia en la historia de una humanidad con alto sentido de autosuficiencia. Fr. Richard lo ha señalado puntualmente, "cualquier cosa que altere nuestra normalidad es una amenaza para el ego" (Rohr 2021). El apóstol Pablo en Romanos 7,2–8,39 ha manifestado también esta sensación derrotista desde su problemática existencial. Juan Stam comenta la manera en que Pablo se sobrepone a esta sensación:

> Es en este punto donde nos sorprende el viraje más inesperado del pasaje. Después de la mención de "la gloria venidera" en 8,18, habríamos esperado lógicamente una referencia al cielo como nuestra morada final "más allá del sol". Pero Pablo ni menciona eso sino enseguida habla de la creación (vv. 19-23). Para nuestra total sorpresa, Pablo entiende "la gloria venidera que en nosotros ha de manifestarse" (v. 18) no como "cielo" sino como una nueva creación. (…) Un nuevo mundo está por nacer del "vientre" del viejo orden. Así el clamor de la tierra aquí no es el de "la agonía del planeta tierra" sino el de un parto para engendrar la nueva creación (Stam 1995, 47).

El triunfalismo de la muerte sobre la humanidad frágil y el parto de la nueva creación unen sus caminos en un punto casi olvidado en las predicaciones, y en las películas, sobre el fin del mundo desvelado por estas señales. El viejo orden termina y la nueva creación inicia cuando se hace evidente la justicia. El viejo orden social, un vestido desgastado (cf. Hebreos 1,11) debe ser renovado por el vestido de la nueva creación, que es la práctica de la justicia, muy ausente en nuestra actual realidad. La injusticia es lo que se ha desvelado con la pandemia del COVID-19. La humanidad se ha dado cuenta, una vez más, de las grandes y absurdas desigualdades de nuestro mundo. Las muertes resultantes, aunque causadas por el virus que ha afectado al globo entero, son agudizadas por el acaparamiento de vacunas en los países más enriquecidos, que según António Guterres, secretario general de la ONU, 10 países desarrollados han acaparado el 75% de las dosis (Arciniegas 2021). El fin de este mundo y la nueva creación están enmarcados en el juicio y el arrepentimiento de quienes promueven y viven de las injusticias. "Pero, según su promesa, esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que habite la justicia" (2 Pedro 3,13).

2. Pero no es el fin

Los rumores de guerras, subversiones o tumultos son apenas acontecimientos inmediatamente anteriores a los últimos eventos de la historia. Los evangelios sinópticos, que recogen el discurso apocalíptico de Jesús (cf. Mateo 24; Marcos 13; Lucas 21) tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 de nuestra era, dejan claro que, a pesar de que estas cosas estén por suceder o estén sucediendo, son señal de que el desenlace de la historia está *ad portas*, pero no es el

fin. Y quizás le hagamos la misma pregunta a Jesús, así como se la hicieron las personas que le escucharon: "¿Cuándo han de suceder estas cosas?" Y la respuesta sigue siendo la misma: estar alerta, no caer en engaños y prestar atención a cómo el mismo Jesús se nos revela aún en los momentos más oscuros de nuestra historia.

Juan Stam, en una exposición del reinado de Cristo en la historia de la humanidad, asegura que es Cristo mismo, ¡un cordero!, el que tiene el verdadero control de los procesos históricos al romper los sellos del rollo que tiene en sus manos (Apocalipsis 5):

> Debido a la soberanía del Señor en la historia humana, descubrimos que hay orden en medio del aparente desorden de los acontecimientos y comenzamos a darnos cuenta del propósito del amor divino en medio del aparente caos. Sin la presencia del Cordero victorioso la historia no tendría sentido y nosotros no tendríamos consolación alguna; por eso Juan lloraba antes de encontrar al Cordero (5,4). (…) *¡Cuán importante es ver al Cordero!* "Vi cuando el Cordero rompió el primero de los siete sellos". El mundo no se da cuenta de que el plan de Dios avanza en medio del aparente caos que nos rodea. No tiene ojos para ver ni oídos para oír. Sin embargo, los cristianos ven claramente que detrás del confuso y contradictorio proceso histórico, el Cordero tiene la historia en esas mismas manos que fueron traspasadas por los clavos del pecado y de su amor redentor (Stam 2003, 28).

En tiempos excepcionales, la metáfora es quizás el mejor medio para comunicar la gran verdad de que no es la muerte quien tiene la última palabra, sino la justicia. Especialmente porque los análisis secos, fríos y elaborados desde el privilegio, dejan con el sinsabor de una vida insípida desconectada de la realidad. "La pandemia otorga una libertad

caótica a la realidad y cualquier intento de aprisionarla analíticamente está condenado al fracaso, ya que la realidad siempre va por delante de lo que pensamos o sentimos sobre ella" (de Sousa Santos 2020, 38). La metáfora ha sido el lenguaje de la fe, de la vida narrada desde el futuro de la historia, pero en los términos del momento crítico presente. Quizás sea esta la razón por la que los escritores evangélicos se decantaron por la narrativa de la metáfora en lugar de la retórica discursiva del análisis teológico de la vida de Jesús, el Cordero, y de la multitud de seguidoras y seguidores asaltada por las preguntas circunstanciales de su tiempo.

Esta multitud inicial que seguía a Jesús estaba compuesta, en su mayoría, por las poblaciones siempre postergadas; es decir, las que están sumergidas en los márgenes de la historia, sin la gloria del triunfalismo de la vida asegurada y prolongada que siempre han ostentado las élites. Para estos grupos —fuesen gentiles, pecadores, cobradores de impuestos, leprosos, viudas, proletariado, clases baja (Hollington *et al.* 2015)— la amenaza que proyecta la nueva normalidad viene después de la amenaza para la salud y para el sostenimiento de la vida. Son los grupos para quienes las cuarentenas, prolongadas o no, no son respuestas acertadas. Al inicio de la pandemia a nivel global, India declaró la cuarentena por tres semanas para 1.300 millones de personas. Teniendo en cuenta que en India entre el 65% y 70% de los trabajadores pertenecen a la economía informal, se estima que 300 millones de indios no tuvieron ingresos. En América Latina, alrededor de 50% de trabajadores están empleados en el sector informal. Asimismo, en el caso de Kenia o Mozambique, debido a los programas de ajuste estructural en las décadas de los ochenta y noventa, la mayoría de los trabajadores son informales, es decir, dependen de un salario diario (de Sousa Santos 2020, 48).

El riesgo, para la gran mayoría de la población, es quedarse en casa. Especialmente, cuando la pandemia del COVID-19 es uno más de los factores que detonan la precarización de la vida: el hacinamiento, el hipermachismo, el acceso a armas, la falta de oportunidades, la violencia doméstica, entre otros, desencadenan condiciones realmente duras para más de dos tercios de la población mundial. Sin mencionar que la clase trabajadora que depende del ingreso diario ha sufrido la estigmatización, violencia verbal y física, por adquirir el virus (Barquero 2020; Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades 2020).

2.1 La especulación con la necesidad humana

La pandemia ha servido de excusa para reforzar la metanarrativa occidental de la soberanía de la razón para resolver las problemáticas humanas. Pareciera, entonces, que no es el virus el que ha causado los daños más severos a una economía globalizada y globalizante, sino la especulación con las necesidades humanas, que no es característica exclusiva del sistema económico actual.

La especulación económica, como la administración de la guerra, han sido algunos de los instrumentos que más han cobradovida a lo largo de la historia. No es extraño, entonces, que Juan de Patmos, al escribir proféticamente a las iglesias, incluyera dentro del grupo de los cuatro caballos del Apocalipsis al caballo de color negro, que junto al caballo rojo y al caballo verdoso-amarillento, siguen cobrando las cuentas a quienes no tienen para pagarlas: las multitudes empobrecidas. Sin embargo, el caballo blanco va delante, coronado antes de emprender la carrera porque ya ha salido victorioso (Stam 2003, 31-37).

Los caballos de color rojo y negro del primer siglo de nuestra era siguen corriendo a todo galope en nuestro mundo, tanto como el caballo de color verdoso-amarillento, que trae consigo a la muerte y el infierno le sigue sus pasos. Para las iglesias de Asia Menor, en el primer siglo de nuestra era, las imágenes de los caballos y sus colores tenían gran carga simbólica, pero al mismo tiempo, esas imágenes venían cargadas de mucho realismo.

Lo mismo que en el antiguo Oriente Medio, las imágenes de la guerra y la muerte también eran parte del imaginario colectivo que, con mucha seguridad, estaban basadas en los eventos sociales, políticos y culturales de su tiempo. Por ejemplo, en la literatura Ugarítica, *Motu* (dios de la muerte) y *Anatu* (diosa guerrera), descritos en los mitos "El palacio de Baal" y "La lucha entre Baal y Yammu", lo destruyen y devoran todo sin ninguna piedad, así como los caballos rojo y verdoso-amarillento del Apocalipsis de Juan.

> Motu, el hijo de El, respondió (…): "Mi apetito es como el de un león (…) La muerte es como un estanque que atrae a los toros salvajes. (…) El polvo de la tumba devora a su presa, la muerte devora todo lo que quiere con las dos manos" (Matthew y Benjamin 2004, 251).

Lo mismo *Anatu* (diosa guerrera) que, al celebrar la fiesta de la vendimia, la cosecha de la uva, lo hace con una batalla en la que pisa la sangre de sus enemigos como los campesinos de Ugarit pisaban estos frutos. Su maquillaje y su vestido rojo denotan la pasión de la guerra, y la de las relaciones sexuales:

> Anatu entabló una feroz batalla en el llano, exterminó a los ejércitos de dos ciudades. (…) Sus cabezas yacían como terrones bajo sus pies, sus manos se apiñaban como langostas alrededor de ella. Anatu

> ensartó sus cabezas para hacerse un collar, tejió sus manos para hacerse un cinturón. Caminó con la sangre de los guerreros hasta las rodillas, con sus vísceras hasta los muslos (…). El cuerpo de Anatu se estremeció de felicidad. Finalmente, se sintió satisfecha de estos juegos de muerte, se sintió contenta con la masacre en la arena (Matthew y Benjamin 2004, 245).

Tanto las culturas del Antiguo Oriente Medio, como las y los cristianos de Asia Menor del primer siglo sabían que la carga simbólica de estos relatos iba más allá de la metáfora. Las iglesias a las que escribe Juan entendían perfectamente las palabras de su pastor; eran conscientes de que esos caballos cabalgaban en medio de su realidad, pero, sobre todo, vivían con la esperanza subversiva al reconocer que el caballo de color blanco había sido liberado por el Cordero "para vencer y seguir venciendo". El caballo negro, por otro lado, no menos importante en nuestro contexto actual, sigue a todo galope, si tenemos presente la especulación del mercado global y la carrera en la búsqueda de una vacuna efectiva para la COVID-19. Lo que ha desvelado la carrera por hacerse del mayor número de inoculaciones ha sido la especulación del mercado y la extendida brecha entre los países que las adquieren y los que no han recibido una sola.

El jinete del caballo negro[1] sale con una balanza en su mano, y una voz declara los precios del trigo y la cebada y la no alteración del vino y el aceite. La función de este caballo es afectar la economía, especular con los precios al haber escases de productos: "un kilo de trigo o tres de cebada por el salario de un día" (Apocalipsis 6,6). "El color negro era apropiado para los oscuros tratos comerciales que personifica este jinete. No es casualidad que hasta hoy seguimos

1 El color negro no tiene connotaciones raciales. En el Apocalipsis, el color del mal es el escarlata, el rojo, o el magenta (cf. Stam 2003).

hablando del «mercado negro»" (Stam 2003, 54). Si pasamos revista al discurso apocalíptico de Jesús, los evangelios sinópticos coinciden en que el hambre es parte del "comienzo de los dolores" (Mateo 24,7; Lucas 21,11; Marcos 13,8). Un kilo de harina por el salario de un día de trabajo deja sin recursos a una familia entera para cubrir otros gastos. Este pasaje del Apocalipsis desvela, así como lo ha hecho la pandemia, la injusticia económica alrededor del mundo. "(…) este pasaje es una denuncia por parte de la creación, porque provee generosamente para todos, pero sus dones no llegan a todos" (Stam 2003, 56).

La voz que anuncia el precio elevado del trigo y la cebada también anuncia la protección del vino y el aceite. Mientras se afecta la economía de la población más empobrecida, se protegen los productos de lujo, las *commodities* de nuestro tiempo. No nos extraña recordar que los gobiernos del sur global cedieron ante la presión económica de las grandes empresas. Los aeropuertos se abrieron, los negocios volvieron a tener actividad para salvar la economía, aunque fuera a costa de la población empobrecida que sufrió irremediablemente con la disminución de jornadas laborales o el despido, afectando el acceso a la canasta básica.

Boaventura ha delineado algunas lecciones de la pandemia para el presente y el futuro. Señala que la pandemia descubre la aguda crisis climática; que las muertes por COVID-19 no se comparan con las muertes causadas por los diferentes tipos de violencia que sufren trabajadores empobrecidos, mujeres, negros, indígenas, inmigrantes, refugiados, etc. Además, señala que el modelo social, en particular el neoliberalismo combinado con el dominio del capital financiero, genera un ciclo infernal en la economía:

> En este momento de conmoción, las instituciones financieras internacionales (FMI), los bancos centrales y el banco Central Europeo están instando a los países a endeudarse más de lo que están para cubrir los gastos de emergencia. (…) Es aquí donde la pandemia opera como un analista privilegiado, los ciudadanos ahora saben lo que está en juego. Habrá más pandemias en el futuro, probablemente más graves, y las políticas neoliberales continuarán socavando la capacidad de respuesta del Estado, y las poblaciones estarán cada vez más indefensas (de Sousa Santos 2020, 63-75).

El virus, por consiguiente, no es el más letal, sino la espiral de especulaciones que juegan, consecutivamente, con las necesidades humanas fundamentales.

2.2 ¡Estén en alerta! ¡Pongan atención!

Estas palabras de Jesús son como un estribillo en su discurso apocalíptico; una advertencia, con no poca importancia para las y los discípulos atentos, que hacen las preguntas difíciles al buscar consolidar su compromiso. Preguntas que nos dejan vulnerables al exponer nuestra ignorancia y la necesidad honesta de saber. Jesús mismo se expone vulnerable, al declararse ignorante en cuanto al tema de la parusía. Sin embargo, estas palabras con las que Jesús concluye su discurso apocalíptico son la piedra angular en la comprensión del inicio de los dolores y el fin del mundo tal cual lo conocemos.

Uno de sus discípulos, asombrado por la majestuosidad del templo, invita a su maestro a apreciar esa maravilla del mundo antiguo (Marcos 13,1), olvidando que, desde esa edificación, se había construido un

sistema administrativo y moral corrupto, donde los sacerdotes y demás funcionarios explotaban y oprimían a las personas pobres. A ese templo, reconstruido por Herodes el Grande, Jesús le llamaría "cueva de ladrones" (Padilla *et al.* 2019). La respuesta de Jesús habrá desconcertado al discípulo deslumbrado por la imponencia del templo de Jerusalén: "¿Ves todos estos grandiosos edificios? No quedará piedra sobre piedra; todo será derribado" (v. 2). Con esta respuesta, Jesús deja pensativo al grupo que le sigue. Sólo más tarde, Pedro, Jacobo, Juan y Andrés, que habrán escuchado la conversación, seguirán en privado el diálogo que Jesús dejó abierto al responderle a ese discípulo anónimo. "¿Cuándo sucederá eso? ¿Cuál es la señal de que todo está a punto de cumplirse?" (v. 4). Jesús inicia con su primera advertencia: "Tengan cuidado" y en seguida les pone en aviso de que esto que les menciona es sólo el comienzo de los dolores (vv. 5-8). Su segunda advertencia, "Pero ustedes cuídense", es a no ceder, a no claudicar ante la violencia política, el fratricidio, la violencia económica concretizada en las carestías, la violencia ecológica, y el sufrimiento de la cárcel y las torturas (vv. 9-13). La tercera advertencia está enmarcada en las y los elegidos que también sufren la gran tribulación pero, además, el engaño de aquellas personas que hacen negocio con la fe: "Así que tengan cuidado; los he prevenido en todo" (vv. 14-23). La cuarta advertencia responde a la pregunta de Pedro, Jacobo, Juan y Andrés, con el desenlace de la historia, la *parusía*, que sólo es conocida por Dios: "Pero, en cuanto al día y la hora, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre". Y concluye: "¡Estén alerta! ¡Vigilen!" (vv. 24-34).

En la literatura apocalíptica las catástrofes sociales, y las cósmicas (v. 24s), son típicas para introducir las grandes intervenciones de Dios y darle un viraje a la historia. La *parusía,* por consiguiente, no puede

ser un día de miedo. Todo lo contrario, es un día de fiesta donde todo el pueblo de Dios, que incluye a vivos y muertos, se reunirá. Ese encuentro definitivo será un apocalipsis, un desvelo, un correr el velo de esa realidad ilusoria que entorpece la visión y la vivencia de un nuevo espacio social donde la justicia sea la "nueva normalidad".

3. De la muerte al nuevo nacimiento

La muerte es un tema constante en la vida humana. Es realidad y misterio; final e inicio; inseguridad y esperanza. No pasa desapercibida en la literatura, sobre todo en la narrativa que nace después, como hermana bastarda de la historia oficial; engendrada por fuerzas malignas, pero parida por las víctimas que, ahogando un grito en la garganta, la desnudan al narrarla. Lo mismo sucedió con los relatos evangélicos, son historias no oficiales, escritos subversivos de esa historia imperial que pregona la buena noticia de salvación ¿para quiénes? En cambio, los relatos construidos desde las experiencias de vida y muerte del pueblo a pie, recompusieron, pieza por pieza, el rostro desfigurado de ese Galileo del primer siglo. ¿Será posible recontar una historia, alterándola un poco, para dar nuevas esperanzas a un puñado de gentes abrumadas por la dinámica de la vida? Con seguridad no es fácil acceder a las y los primeros testigos para corroborar si aquel o este dato son verídicos. Al final, ¿por qué dudar de la historia vista desde los ojos de la gente siempre postergada y confiar en la de quienes perpetran las injusticias? Como mujeres y hombres latinoamericanos, vivimos siempre sospechando de la historia oficial, y, a la menor oportunidad, la reescribimos, aunque sea en un diario personal para hacer un relato del relato.

3.1 "La porfía de la resurrección"

Nancy Bedford, en su libro que lleva el título de nuestro presente apartado, recoge las palabras de Gabriela Mistral, poetisa chilena que, al esbozar esta frase, lo hace en referencia al poder de la poesía (Bedford 2008). Y quizás, parafraseando a Nancy, podría aventurarme a asegurar que no sólo la poesía tiene este poder, también la narrativa, el relato del relato; sobre todo, desde la experiencia de las mujeres, madres, hermanas e hijas "que saben mucho del poder obstinado y transformador de la fe en la resurrección ante la realidad de las múltiples cruces de este mundo" (Bedford 2008, 149). Es, por un lado, una actitud de obediencia ante el misterio de la encarnación de Dios en la historia para vivir el destino de la humanidad pobre, y por otro, una actitud de desobediencia ante el imperio de la muerte, ejercida desde los cálculos geopolíticos, o ante la resignación religiosa, muchas veces pregonada desde el sometimiento y los roles de género tradicionales.

Insistir testarudamente en el tema de la resurrección es advertir, una y otra vez, en estar alertas y prestar atención a la intervención de la *Ruaj*, Espíritu de Dios en la historia de la humanidad, específicamente ante una cruz y una tumba vacías. Un misterio que no necesita ser desvelado, sino asimilado e incorporado como una manera creativa de Dios para hacer justicia. Como ocurre en los relatos del Nuevo Testamento, "que no provee una «explicación» de lo que significa la cruz de Cristo, sino muchas maneras de hablar de lo ocurrido y de la praxis que de allí brota" (Bedford 2008, 139). Es la respuesta a la pregunta sobre dónde está Dios en medio de la vida.

Hace 7 años, cuando mi hija Maya tenía 4, y mientras caminábamos regresando de la escuela, ella me preguntó:

— Papá, ¿dónde está Dios?

Sus palabras me parecieron un eco de las mías cuando me hice la misma pregunta ante el asesinato de mi hermano en julio de 2011, en El Salvador. Para mí, sin embargo, la respuesta no era tan obvia como para Maya que teniendo amigas imaginarias sabía ubicarlas todo el tiempo. Yo, sin embargo, luchaba para no dar una respuesta ambigua, ni mucho menos. Pero su pregunta me dejó confrontado, y su respuesta una gran lección.

— ¿Dios? ¿A qué te referías con que dónde está? Le pregunté.

— Sí, Dios. En la escuela dicen que existe y que es nuestro Amigo, y vos, que hablás de Él, debés saber. Porque yo no logro verlo.

Después de un silencio bastante prolongado mientras caminábamos, recordó que su maestra le dijo que estaba en el cielo. Claro, una referencia que exige no menos esfuerzos que descifrar las direcciones ticas.

Si está en el cielo –continuó– debe estar detrás de una nube, escondido.

Esa manera de hacer un relato del relato es a lo que nos estimula la vida, la muerte y la resurrección; todas ellas, misterios a los que estamos invitadas e invitados a explorar, ya sea desde la fe, o no, y que nos dejan siempre con un nuevo signo de pregunta y un silencio reflexivo.

3.2 Ensayar el relato del relato

El año 2020 nos embistió con la noticia de un nuevo virus que saltó al ataque de los cuerpos humanos, dejando, al 18 de junio de 2021, un saldo de 3,9 millones de muertes alrededor del mundo (Orús 2021), y sólo por detrás de Estados Unidos está Brasil, que con un aproximado de 2,7 por ciento de la población mundial es el que tiene el mayor número de muertes: 500,000 personas, representando casi el 13% de las víctimas mortales en el mundo (Londoño y Milhorance 2021). Costa Rica suma 4,459 de esas muertes. Ninguna muerte pasa desapercibida, ni para la familia que entra en luto, ni para el vecindario que ve expectante la cruel negación de un entierro con dignidad. El último adiós, para muchas personas, no se dijo nunca. El *último abrazo y beso* nunca se dio.

Vecinos, amistades, esposas y esposos de amigas han muerto por esta enfermedad. Las lágrimas fueron inevitables al saber que mi papá se había contagiado. A pesar de tener presente las palabras de San Francisco de Asís sobre la "hermana muerte" lloraba antes de tiempo y oraba con insistencia por su recuperación. En mi caso, tuve la dicha de no perder a mi querido padre. Pero muchas personas no tuvieron esa misma alegría.

Para la gente cristiana, los relatos evangélicos en torno a la muerte despiertan una esperanza inexplicable que ayuda a entrar en esa nueva etapa de la vida con la alegría de recibir el tan esperado abrazo de nuestro Maestro Jesús. Pero, sin lugar a dudas, es la resurrección de los muertos el misterio que más nos deja sin palabras, con las sospechas, razonables incluso, sobre la posibilidad efectiva de tal hecho. Siendo así, se me ocurre reimaginar algún relato evangélico

sobre el tema, por ejemplo, Lucas 17,11-17, un texto lleno de dolor, injusticias, luto y preguntas. Me atrevo a retocar la historia, a ensayar un relato del relato, a escuchar otras voces, a inventar personajes, a recrear una escena y algún diálogo censurado, y meditar en actitud orante, el desvelo ante la irrupción de la *Espíritu* de Dios.

Cuidad de Naín, Sur de Galilea, año 30 de nuestra era.

—“Ahí estaba él. Lo vimos llegar con un gentío de todos lados. Venía con un grupo de mujeres y hombres parecidos a él, en aspecto, en vestimenta. Los hombres con sus grandes cayados, barbas sueltas y ropas amplias, grises del uso continuo y cargadas del peso del tiempo.

Nos quedamos extrañados de verles llegar, de cómo se nos quedaban viendo cuando íbamos de camino al cementerio. Creo que muchos de nosotros tuvimos miedo y el silencio fue más que ensordecedor”.

—“Quien no se tomó la molestia de guardar silencio fue la madre del muchacho. Lloraba desconsoladamente”.

—“La cosa es que creimos que era un grupo de bandidos, o algo así. Sólo seguimos caminando, haciendo caso omiso de su presencia. Pero fue inevitable. El que venía adelante se acercó a la procesión y tocó el cuerpo. Nos volvimos a ver unos a otros. Las mujeres que iban llorando, como se habían callado, volvieron a verse unas a otras. Nadie supo cómo reaccionar”.

Ahí venía Jesús con sus discípulos, hombres y mujeres que habían caminado por largo rato. Venían desde Cafarnaúm. Buscaban descansar de su largo camino. A la entrada de Naín venía una procesión fúnebre formada por muchas personas: niños, jóvenes, viejos; hombres y mujeres afectadas por la muerte prematura del hijo de su vecina. Pasaron al lado del grupo que acompaña a Jesús, y éste extiende la mano rozando con sus dedos el cuerpo. Cierra sus ojos y levanta, levemente, su rostro hacia el cielo, como hurgando en su

memoria. Quienes cargan el féretro se detienen. Uno de los hombres, con los ojos bien abiertos, ve a Jesús y busca en el cielo lo que aquel trata de ver con los ojos cerrados. Vuelve la mirada a sus compañeros y todos dirigen su mirada al grupo de hombres y mujeres vestidos con los pesados y oscuros mantos.

Es inconfundible saber quién es la madre del muerto. Llora desconsoladamente, sollozando en su lamento.

Jesús se acerca a ella, le toma sus manos.

—"Ya no llores", le dice.

La mujer lo escucha sordamente. No puede apartar la mirada de su hijo muerto. Una mujer, discípula de Jesús, se acerca y toma las manos de la mujer que llora. La abraza y la consuela. Los gestos totalmente sinceros, llegan siempre sin retrasos. Sus piernas le fallan y cae al suelo, llorando, gritando el nombre de su hijo: "Yanai, Yanai", que significa, "él responde". La seguidora de Jesús intenta levantarla, sin éxito. Decide quedarse con ella en el polvo.

Jesús se acerca al féretro, una cama mortuoria pobremente elaborada. Jesús la toca y agacha la cabeza. Tomás busca la mirada de algún otro compañero o compañera. Se encuentra con la de Andrés quien, como él, no sabe cómo ocultar sus dudas. "¿Por qué baja la mirada?" —se preguntaba.

En su memoria, Jesús escucha llantos, gritos, desconsuelo. Soldados corriendo, gritando. Espadas, cuchillos, lanzas. ¿De dónde viene aquel recuerdo? ¿De dónde viene aquel tormento? "¿Vienen por mí?" —se dice para sus adentros.

Tu muerte la decidirá Dios a su tiempo, la muerte de los niños la decidió la voluntad de un hombre (Saramago 1991, 239).

¿De dónde vienen esas palabras? Jesús vuelve a ver al grupo que lo acompaña "¿Dónde estás?" —se pregunta. ¿Son sus palabras? ¿Alguna vez las dijo con tanto dolor? ¿A quién reclamaba? En su recuerdo están aquellas madres de Belén, con los hijos muertos en

los brazos (Saramago 1991, 245). No es fácil ver la muerte prematura. El dolor, el desconsuelo de la pérdida, el temor a vivir los días subsiguientes con el recuerdo del amado, de la amada. Su ausencia, el vacío que lo rodea todo. Una enfermedad, una caída, la pesada carga de una culpa. ¿Qué diálogo puede existir entre la vida y la muerte? ¿Qué argumentos tiene la vida en un debate con la muerte? Un terremoto, una lluvia torrencial, un imponente huracán, la fragilidad de los seres vivos. ¿Qué decir ante la muerte? ¿Hay algo por hacer? Nos resta llorar. Llorar amargamente ante la realidad de su presencia. ¿Qué se puede hacer ante una bala, un cuchillo, unos golpes? ¿Qué es del que muere antes de tiempo? ¿Con qué sentido la muerte arrebata abruptamente la niñez, la juventud? ¿Cómo se le nombra a una mujer que, además de ser viuda, pierde a un hijo?

Poco puede la mano de Dios si no basta ponerse entre el cuchillo y el sentenciado (Saramago 1991).

Jesús suspira, mueve su cabeza, como luchando con sus pensamientos. "Es injusto que una madre o un padre vea morir a sus hijos" —dice para sus adentros, como respondiendo a ese que le habla.

Si no puedes restituirles la vida, cállate —le replicó esa voz. Ante la muerte no hay palabras (Saramago 1991).

Jesús volvió a ver a la madre del muchacho, tendida en el suelo, llorando amargamente, repitiendo el nombre de su hijo: "Yanai, Yanai…"

—"¿Quién es éste? ¿Qué hace?" Se preguntan en murmullos los que cargan al muerto.

—"Señor, anochece" –Dijo Pedro, habiéndose acercado y puesto detrás de su Maestro.

—"¿Se puede impedir que oscurezca?" –Dijo Jesús, susurrando, como queriendo evitar lo inevitable.

—"¿Cómo dices?" –Respondió Pedro.

Jesús, dirigiendo su mirada a la camilla fúnebre, dijo: “Muchacho, ¡levántate!”

Atónita, la gente se volvía a ver una a otra. Pedro volvió su mirada al grupo de discípulos, que con expectativa querían ver qué cosa hacía su Maestro. La camilla fue puesta en el suelo.

—“¿Será posible que el muerto vuelva a la vida?” –Decía una de la multitud que había seguido a Jesús.

—“La muerte no tiene remedio” –Decía otra. “Una cosa es curar, y otra hacer justicia”.

La madre del muchacho muerto escuchó las palabras de Jesús. Dejó de llorar para poder estar segura. Trataba, con dificultad, de limpiar sus lágrimas que lo inundaban todo. La discípula que estaba con ella la ayudó a incorporarse. Se acercaron a Jesús que estaba frente a la camilla mortuoria. La madre del muchacho lo ve, le toma las manos a Jesús, solloza.

Jesús, sumergido en sus pensamientos, dijo: “¿Padre mío, vas a castigar a esta viuda quitándole también a su hijo?” (cf. 1 Reyes 17).

—“Muchacho, yo te lo ordeno, levántate” –Dijo, con voz calma, compasiva.

De pronto, de los vendajes que cubrían el cuerpo, se escuchó una voz que decía: “Madre, madre”. La gente se echó para atrás, preguntándose qué era aquello. Jesús se acercó al cuerpo y empezó a quitar los vendajes. El joven muchacho abría y cerraba sus ojos, como despertando de un profundo sueño. Veía a todos extrañados, sobrecogidos.

La multitud pasó del murmullo a hablar más alto.

—“¿Quién es éste?” –Se preguntaban unos.

—“¿Qué no lo ves? Un gran profeta ha surgido entre nosotros”.

Jesús tomó al muchacho y se lo entregó a su madre, que no daba crédito a lo que veían sus ojos. Lo tocó, lo abrazó, lo besó. Llorando, impresionada y temblorosa, le dice: “¿Yanai?”Y él responde. Dice que está bien, que quiere volver a casa.

Desde la multitud se escucha: “Dios se ha ocupado de su pueblo”.

Aquel acontecimiento no pasó inadvertido. Algunas personas se ahorraron detalles; otras los resaltaron, pero toda la región de Galilea y de Samaria supo la noticia, llegando a Judea. Incluso Juan el Bautista lo supo, estando encarcelado en la fortaleza de Maqueronte, al borde del Mar Muerto, en la región de Perea. Todos los habitantes de aquellas regiones se alegraban de reconocer que Dios los había visitado.

Este Jesús suscita la vida en medio de un mundo de muerte. El llanto pasa a ser alegría y la marcha fúnebre a ser un peregrinaje al encuentro con el Dios que se aviene al género humano.

Conclusión

Queda mucho por decir. Aún nos sobrecogemos con las escalofriantes realidades de muerte que ha ido desvelando esta pandemia que lo absorbe todo: desde los periódicos con la opinión de pocas personas a la opinión descontrolada en las redes sociales; de la economía basada en el extractivismo a la geopolítica del control y el acaparamiento; desde la arrogancia de una humanidad segura de sí misma a la crisis climática; de los conflictos sociales y sanitarios a las innumerables preguntas de la fe.

Esta pandemia ha expuesto lo que hay detrás de ella, y pone de manifiesto que la existencia de toda la creación está sobrepasada por los modelos de vida nocivos de una humanidad rebasada por el pecado. La propuesta de los evangelios a la maldad que lo inunda todo, tanto las dimensiones personales como las estructurales, es abrir senderos fuera de toda lógica dominante, incluyendo la solidaridad, para resistir a esos poderes y cambiar realidades específicas. Estos poderes “no

pueden ser derrotados de manera sencilla o a través de la fuerza bruta, sino que tienen que ser subvertidos creativa y astutamente" (Bedford 2008, 151); y quizás, considerémoslo, cambiar la narrativa sea una senda con muchas posibilidades éticas para una sociedad devastada. Hacer un relato alternativo al relato dominante puede propiciar la revisitación de estos estilos de vida y reorientar el rumbo de nuestro mundo, incluyendo nuestra actitud hacia la realidad de la muerte.

Lo natural es que todas las personas morimos a cierta edad, pero la muerte prematura abre una gran pregunta ante la injusticia y la impotencia para evitarla, sobre todo si las oportunidades de salud se le niegan tan desahogadamente a la inmensa mayoría de la población. La muerte, por otro lado, nos invita a meditar más detenidamente en la vida, para apreciar de mejor manera la esperanza cristiana en la resurrección que, en palabras de Jon Sobrino, "no consistió en devolver la vida a un cadáver, sino en hacer justicia a una víctima" (Bedford 2008, 155). Siendo así, quizás la vida de los muertos se sustente con la memoria de los vivos.

Bibliografía

Arciniegas, Yurani. 18 de febrero de 2021. «La ONU denuncia que diez países han acaparado el 75% de las vacunas contra el Covid-19». En *France24.com*. Acceso el 16 de junio de 2021. https://www.france24.com/es/europa/20210218-onu-vacunas-plan-mundial-inequidad

Barquero, Karla. 20 de mayo de 2020. «Pacientes con Coronavirus lidian con ansiedad y depresión ya que la sociedad los "culpa" por tener la enfermedad». En *LaRepública.net*. Acceso el 17 de junio de 2021. https://www.larepublica.net/noticia/pacientes-con-coronavirus-lidian-con-ansiedad-y-depresion-ya-que-la-sociedad-los-culpa-por-tener-la-enfermedad

Bedford, Nancy. 2008. *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano.* Buenos Aires: Kairós.

Blake, Paul y Divyanshi Wadhwa. 14 de diciembre de 2020. «Resumen anual 2020: El impacto de la COVID-19 (coronavirus) en 12 gráficos». En *Banco Mundial Blogs.* Acceso el 9 de junio de 2021. https://blogs.worldbank.org/es/voices/resumen-anual-2020-el-impacto-de-la-covid-19-coronavirus-en-12-graficos.

Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades. 11 de junio de 2020. «Cómo reducir el estigma asociado por COVID-19». Acceso el 17 de junio de 2021. https://espanol.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/daily-life-coping/reducing-stigma.html

Hollington, Andrea, Oliver Tappe, Tijo Salverda y Tobias Schwartz. Enero de 2015. «Introduction: Concepts tof the global south». En *Global South Studies Center Cologne*. Acceso el 17 de junio de 2021. https://web.archive.org/web/20160904205139/http://gssc.uni-koeln.de/node/451.

Jara, Víctor. 1973. «Manifiesto». Transatlantic Records 5N 038N-60609, 1974, disco.

Londoño, Ernesto y Flávia Milhorance. 24 de junio de 2021. «Brasil supera las 500,000 muertes por Covid y la tragedia no anima». En New York Times. Acceso 25 de junio de 2021. https://www.nytimes.com/es/2021/06/24/espanol/brasil-covid-muertes.html?campaign_id=42&emc=edit_bn_20210625&instance_id=33829&nl=el-times&regi_id=94247912&segment_id=61709&te=1&user_id=89cc93cc9d096501009f2aaf8579f965

Matthew, Victor H. y Don C. Benjamin. 2004. *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.

Orús, Abigail. 4 de junio de 2021. «COVID-19: número de muertes por país en 2021». En *Statista*. Acceso el 9 de junio de 2021. https://es.statista.com/estadisticas/1095779/numero-de-muertes-causadas-por-el-coronavirus-de-wuhan-por-pais/

Padilla, René, Milton Acosta y Rosalee Velloso. 2019, *Comentario Bíblico Contemporáneo. Estudio de toda la Biblia desde América Latina*. Buenos Aires: Certeza Unida.

Rohr, Richard. 26 de abril de 2021. «This is an Apocalypse». En *Center for Action and Contemplation*. Acceso el 11 de junio de 2021. https://cac.org/this-is-an-apocalypse-2021-04-26/

Ruíz Hidalgo, Helen. 10 de marzo de 2020. «Impactos del covid-19 en la economía costarricense y mundial». En *Observatorio de Comercio Exterior*. Acceso el 10 de junio de 2021. https://www.uned.ac.cr/ocex/index.php/124-boletines-articulos/556-impactos-del-covid-19-en-la-economia-costarricense-y-mundial.

Saramago, José. 1998. *El evangelio según Jesucristo.* Madrid: Alfaguara.

Sánchez Diéz, Ángeles y José Manuel García de la Cruz. 1 de marzo de 2021. «Coronavirus en América Latina: las cifras que muestran el brutal impacto de la pandemia en las economías de la región». En *BBC News Mundo*. Acceso el 9 de junio de 2021. https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56239544.

Sousa Santos, Boaventura de. 2020. *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: Clacso.

Stam, Juan.2003. *Apocalipsis*. Tomo II (capítulos 6 al 11). Buenos Aires: Kairós.

Stam, Juan. 1995. *Las buenas nuevas de la creación.* Buenos Aires: Nueva Creación.

•••

Fabio Salguero, salvadoreño refugiado en Costa Rica, ha realizado estudios en Ingeniería y en Pedagogía; Máster en Estudios Teológicos Interdisciplinarios para la Misión Integral; Pastor de una comunidad anglicana en San Rafael Abajo de Desamparados y miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

rfsalguero@gmail.com

Artículo recibido: 15 de julio de 2021.

Artículo aprobado: 12 de octubre de 2021.

¿Cómo puede hablar de la muerte quien no ha muerto?

Plutarco Bonilla Acosta

Resumen: El autor reflexiona libremente sobre el tema desde el dolor de la despedida de un ser amado y desde la esperanza cristiana. La muerte puede "vivirse" como muerte literal, la de uno mismo o como la muerte de un ser amado. ¿Qué significa reflexionar sobre la muerte? Se trata, primero, de un intento de postergarla; luego, significa preguntarnos por la vida, cuyo fin es aquella. Más que hablar de una tanatología, el autor sugiere hablar de una "tanatoeicasía": un conjeturar, un imaginar, un presuponer, hasta un fantasear acerca de la muerte, y afirma que no siempre el sentido de la vida tiene que ver con lo que se espera que haya, o no haya, al morir. La historia está llena de personas que, en busca del bien de los demás, sacrificaron sus propias vidas sin confiar en una recompensa después de muertas y hasta sin creer en vida de ultratumba alguna.

Palabras clave: Muerte, vivencia, dolor, esperanza, fe.

Abstract: The author freely reflects on the subject from the pain of farewell to a loved one and from Christian hope. Death can be "lived" as literal death, that of oneself or as the death of a loved one. What does it mean to reflect on death? It is, first, an attempt to postpone it; then, it means asking ourselves about life, whose end is that. Rather than talking about a thanatology, the author suggests talking about a "thanatoeicasía": a conjecture, an imagining, a presupposition, even

a fantasizing about death, and affirms that the meaning of life does not always have to do with what it is expected that there will, or will not be, at death. History is full of people who, in search of the good of others, sacrificed their own lives without trusting in a reward after death ... and even without believing in any afterlife.

Keywords: Death, experience, pain, hope, faith.

"Nadie experimenta en carne ajena", reza un conocido apotegma. También suele decirse que "el ser humano es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra". Pero con la propia muerte –o sea, la experimentada en carne propia– no es posible tropezar dos veces. Experimentada definitivamente una vez, el afectado ya no puede expresarse aquí acerca de ella.

Como se percibirá a lo largo de este texto, el propósito que perseguimos es el de reflexionar libremente sobre este tan espinoso tema sin pretensiones dogmáticas ni de interpretaciones definitivas de los textos sagrados. Y lo hacemos desde el dolor de la despedida de un ser amado y desde la esperanza cristiana que nos cobija y ampara.

De la propia experiencia

La muerte puede "vivirse" de maneras diferentes. A la que nos referíamos en el párrafo anterior es a la muerte, literal, de uno mismo. Acerca de ello, reflexionaremos luego.

También puede "vivirse" la muerte de un ser amado. De una esposa o de unos hijos, por ejemplo. Así mismo, de los padres o de un familiar muy cercano y amado. O de un amigo muy querido. O de muertes masivas de desconocidos, provocadas por muy diversas causas. Entre todas esas despedidas pueden distinguirse diversos niveles, diversas situaciones y diversas reacciones.

El 4 de abril del año 2000 falleció mi única hija, Priscila, cuando apenas había cumplido sus cuarenta años de vida. Entonces, un muy querido amigo, que años después también haría su viaje definitivo, me escribió y me decía que no era natural que un padre enterrase a uno de sus hijos, pues debía suceder al revés. Pero lo cierto es que no siempre es lo que consideramos que debería ser. Y que se vuelve natural lo que nunca debería ser.

En mi experiencia personal no fue ese el primer golpe de "despedida" definitiva de un ser querido. El 6 de marzo de 1963 terminaba su peregrinaje terrenal Marta C. Fernández Fernández, mi primera esposa y madre de Priscila. A ambas, madre e hija, les quitó la vida ese monstruo que llamamos cáncer.

Y el 8 de agosto del 2020, hizo su viaje final el menor de mis hijos, Daniel Cecilio Bonilla Ríos.

Puedo decir, entonces, que la muerte me ha golpeado muy duramente, al menos, tres veces.

En realidad, más, pero las otras por inesperadas no dejaban de ser esperadas (y… perdóneseme esta especie de oxímoron), pues estimamos que es "natural" que los progenitores se anticipen a sus engendrados, sin menoscabo del dolor que ello pueda producir. En

efecto, mis propios progenitores fallecieron en este orden: primero, mi padre, cuando estaba cerca de cumplir sus 87 años de peregrinaje, con muchos momentos muy azarosos, especialmente en su niñez; y, cuando parte mi madre, faltaba apenas un mes para que hubiese cumplido los 101 años. Larga vida vivieron ambos y tuvieron también la alegría y bendición de ver hijos, nietos y bisnietos. Vida dura vivieron, como fue el vivirla durante la Guerra Civil Española y durante las tropelías del régimen dictatorial franquista. Pero también se gozaron con muchos logros. Ellos se sacrificaron para sacar a sus hijos adelante.

¿Por qué cuento estas experiencias personales?

Me he atrevido a decir que la Teología es un sin sentido porque si Dios (Teo<Θεός=Dios) es un misterio, ¿cómo podría hacerse un discurso (logía<λόγος=palabra, discurso, razón) sobre el misterio? ¿No dejaría, entonces, de ser misterio? Y, por lo tanto, "ese dios", ¿no dejaría también de ser "Dios"?

Me pregunto si no habría que decir algo semejante respecto de la muerte. ¿Es posible elaborar una "tanatología" (tanato<θάνατος=muerte+logía<λόγος), un discurso sobre la muerte, cuando no se la conoce experiencialmente? ¿Basta con "verla", "experimentarla", en otros?

Aunque no he muerto, la muerte ha golpeado varias veces a mi puerta, como ya he señalado. Esos reiterados golpes me llevan, de manera casi inexorable, a reflexionar sobre esa experiencia no experimentada. Y,

como natural consecuencia, a especular sobre ese hecho que sí está en mi horizonte vital. No se trata de una “tanatología”, sino, más bien, de una “tanatoeicasía” (θάνατος+εἰκασία=representación, imagen, conjetura, presunción): un conjeturar, un imaginar, un presuponer, hasta un fantasear acerca de la muerte. Por extensión, ¿deberíamos, de igual manera, dejar de hablar de “teo-logía” y empezar a discurrir acerca de una “teo-eicasía”?

Es lugar común afirmar que la muerte es la única realidad que tenemos garantizada al ciento por ciento. Así como nacimos, tenemos que enfrentarnos a nuestro final, al cierre de nuestro ciclo vital sobre la tierra. La muerte es posible porque ha sido posible la vida.

Por tanto, la reflexión –presuposición, especulación, discurrimiento, imaginación– sobre la muerte tenemos que realizarla desde la vida.

Sócrates afirmaba que la vida es preparación para la muerte.

En cuanto a mí, prefiero pensar que la reflexión acerca de la muerte es una preparación para la vida, y es desde la vida, solo desde la vida, como podemos especular sobre la muerte. Además, esa preparación se realiza sobre la marcha: la vida que vivimos es la palestra sobre la que se libra la lucha agónica (ἀγωνία< ἀγών=lucha) de vivir como experiencia de ir venciendo a la muerte. Nadie quiere la muerte, ni siquiera el suicida, porque éste, dejamos de lado casos que podrían considerarse patológicos, que decide poner fin a su vida, quisiera seguir viviendo si las circunstancias fueran otras.

Consecuentemente nos preguntamos:

¿Qué significa reflexionar sobre la muerte?

En primerísimo lugar, se trata de un intento de postergarla. Mientras la pensamos no está presente, pues cuando se haga realmente presente la "viviremos" y dejaremos de estar y de pensarla.

Luego, reflexionar sobre la muerte significa preguntarnos por la vida, cuyo fin es aquella.

Tenemos que discernir sobre el doble significado de la palabra "fin". El fin es término, acabamiento de lo que hay de perecedero en una determinada realidad: el fin de la película o de un partido de fútbol; el fin de una clase; o el fin de una vida. El fin es llegar al límite temporal de la existencia o de cualquier actividad que se esté realizando o de cualquier realidad.

Pero fin es también aquello "para lo cual" se llega o se pretende llegar al fin(al). Es el sentido que tiene aquello que llega o va a llegar a su término.

En el caso de la existencia humana, si el ciclo vital se cierra con la muerte, ¿cuál es el sentido último de ese ciclo?

El sentido último no es, entonces, el sentido de lo último sino de lo penúltimo: del lapso entre el comienzo de la vida y su final.

Si "me" acabo, es decir, si mi vida se acaba, ese fin, la muerte que se espera en la incertitud de su tiempo propio (de su kairós: *καιρός*), ¿tiene (¿habrá tenido?) su propia finalidad?

A lo largo de la historia –y muy en particular de la historia de las religiones– se han ofrecido múltiples respuestas a esta pregunta. En nuestra opinión, todas ellas son respuestas provisionales, sujetas, en última instancia, a la verificación definitiva que no podemos certificar mientras vivamos.

Tanto el más acérrimo nihilista como el más dogmático teísta están subordinados a sus creencias. Puede discutirse, en ambas posiciones, acerca de las probabilidades de una u otra posición, pero siempre sus afirmaciones se circunscribirán al ámbito de sus respectivas fes.

No obstante...

No obstante lo expresado en las líneas precedentes, hay otras realidades relacionadas con el hecho de la muerte que se nos presentan crudamente.

Algunas de ellas se nos plantean como contradictorias; otras, como si fueran metáforas de realidades no vividas. Y ambas se mezclan.

De escritos pasados

Permítaseme expresar algunos de esos aspectos en palabras escritas en años anteriores, tanto por el propio autor de estas líneas como por un querido amigo que ya enfrentó su destino final.

Ese queridísimo amigo, hijo de madre cubana y de padre norteamericano, se formó académica y profesionalmente en los

Estados Unidos de América y llegó a ser un creativo y prestigioso cirujano cardiovascular. Su nombre: Ernest Howard Teagle. A su familia y a la nuestra nos unieron, por diversas razones, sólidos lazos de amistad y amor entrañable.

Los conocimos, a él y a su esposa Polly, en el crudo invierno "illinoisiano" de enero de 1979. Él falleció a los 83 años, en febrero de 2013.

Meses antes, el lunes 26 de noviembre de 2012, cuando le descubrieron un cáncer terminal, nos escribió lo siguiente:

> Queridos amigos Esperanza y Plutarco,
>
> Ustedes habrán oído, de Jonatán, de mi reciente encuentro con el ángel negro. Me viene a la memoria el "Encuentro en Samarra", el escrito de W. Somerset. [Véase, al final, ese relato].
>
> Es difícil hablar, especialmente con aquellos a quienes amamos, de las últimas cosas, pero trataré, y espero que tú me respondas personalmente, filosófica y teológicamente, acerca de tus pensamientos sobre la muerte.
>
> Yo estoy más que al tanto, desde la perspectiva biológica, de lo que me aflige y está a punto de derrotarme. No tengo temor, pero oro que no sucumba al existencial enojo irracional o a la vanagloria de una aguda melancolía. Irónicamente, cuando me dieron la noticia yo estaba leyendo la obra de García Márquez *Memorias de mis putas tristes*, acerca de un anciano de 90 años que busca el amor en un lupanar.
>
> El tumor es inoperable y el radiólogo me dice que tengo tumor recidivo en el colon. Esto es tan extraño que mi curiosidad insiste en verificarlo, pues el tratamiento de dos cánceres primarios dispares requiere tratamientos médicos radicalmente dispares.

> Dados la edad que tengo y los hábitos de mi estilo de vida, no me sorprende el diagnóstico. Por lo pronto no siento temor, pero espero evitar el enojo existencial y la depresión irracional que he encontrado en muchos de mis pacientes.
>
> La próxima semana será de biopsias de tejidos y de concretar el plan para el tratamiento. Cuando tenga toda esta información me iré a Cayo Hueso con todos mis hijos y tomaré las decisiones acerca de qué hacer. El hecho de que tenga seis hijos y catorce nietos es una gran bendición que pretendo amar exuberantemente hasta el exceso.
>
> Espero que me escribas pronto.
>
> Mi afecto por los Bonillas es una gracia sobreabundante.
>
> Ernie

Y luego, el 4 de diciembre de 2012, le escribí lo que sigue:

> Nuestro muy amado amigo,
>
> cómo desearía en este preciso momento tener el suficiente dominio de la lengua inglesa para poder comunicarte no solo mis pensamientos, sino, de manera muy especial, mis sentimientos y emociones. [. . .] Me siento incluso orgulloso cuando escucho a [mi hijo] Jonatán decir que tú eres su segundo padre. [. . .] En la presente situación, la mejor expresión de nuestro amor sería darte un muy prolongado abrazo palmeando tus espaldas en sagrado silencio, porque el amor es sagrado. Esta experiencia de sacralidad, ¿no está incluida en tu afirmación de que *la amistad es un accidente de la fe*?
>
> [. . .] Jonatán nos envió el pasado jueves copia de tu carta. La noticia fue muy, muy desagradable y nosotros sentimos entonces y seguimos sintiendo dolor, compartiendo el dolor de un ser amado, con la esperanza de que el dolor compartido

sea, para ti, dolor mitigado. [. . .]

Hace unas semanas, Juan Stam y yo tuvimos un intercambio de correos electrónicos, relacionados con algunos temas teológicos. En uno de ellos, dije algo que, al parecer, le sorprendió, pues me dijo que le había gustado. En efecto, al hablar de la fe dije: "Yo creo que creo". Dijiste en tu carta que no le temes a la muerte. Creo que yo tampoco. En estos precisos momentos, cuando escribo estas palabras, algo me vino a la mente. Pasé por una muy difícil situación psicológica cuando Priscila falleció. Un día, Esperanza [mi esposa] me dijo algo que me fue de bendición. Me dijo: "no pienses en que Priscila falleció. Piensa más bien en todas las cosas bellas que tú viviste con ella". Entonces, comencé a recordar cosas que había olvidado por mucho tiempo.

Recordé cuando ella tenía menos de dos años y nosotros vivíamos en Princeton. La tomé en mis brazos, abrí la puerta de enfrente de nuestro apartamento, puse su pequeñita mano en la palma de la mía y las extendimos hacia afuera y dejamos que la nieve –la primera nieve real que tanto ella como yo habíamos visto– tocara nuestras manos. Todavía tengo vívida esa escena en mi mente.

No sé realmente por qué he recordado esa particular experiencia. ¿Será porque al hacernos mayores tenemos que recordar las muchas bendiciones –las "cosas bellas"– que hemos recibido en nuestra vida... y que podemos continuar ofreciendo "cosas bellas" a quienes estén a nuestro alrededor? ¿Y que, al ser de bendición, nosotros somos bendecidos?

[. . .]

Me preguntas acerca de qué pienso acerca de la muerte. Por un tiempo ya, no he pensado acerca de la "Anciana Señora", porque he decidido que es mejor pensar sobre la vida. Lo que

> haya después de la muerte, lo dejo a la gracia misericordiosa de Dios, porque él es la plenitud de amor. Dije antes que no temo la muerte. Pero sí he de confesar que temo llegar a ser una persona "viva" pero no una "viva persona", como resultado de alguna extraña enfermedad o de un accidente. Por esta razón, mi oración diaria no es que Dios me libre de cualquier situación dolorosa que deba enfrentar, sino que me conceda tal integridad personal y tal fortaleza espiritual y psicológica que pueda hacer frente a cualquier situación por la que deba atravesar.

Mi hijo Jonatán y yo visitamos a Ernie en enero. Y el sábado, 19 de ese mes, él escribió este mensaje:

> Especialmente para Esperanza,
>
> La visita de Jonatán y Plutarco no solo fue muy exitosa, sino que ellos alentaron mi corazón y elevaron mi espíritu. Solo tu presencia habría hecho que hubiera sido mejor.
>
> Tiendo a ver la realidad como un masivo bloque de mármol en el que los escultores cincelan. Son filósofos y teólogos, la mayoría de ellos, indecisos quejumbrosos, temerosos de decir la verdad sin tapujos.
>
> [. . .]
>
> Por supuesto, hay, igualmente, un lado femenino. Un
> golpe rápido de la muñeca que quita el polvo, que oculta la
> preciada gema y la expone a la luz.
>
> Nuestra amistad hace que mi muerte sea tolerable y sin temores. Muchas gracias por tu presencia en mi vida.
>
> Con amor total [Estas tres palabras las escribió en castellano]
>
> Ernie

Habíamos tenido, Ernie y yo, conversaciones acerca de un ensayo cuyo autor era amigo, y Ernie me pidió que le diera mi opinión acerca de ese texto. El mismo mes de enero, le escribí lo siguiente, en cuya traducción he respetado mi uso de bastardillas y subrayados original. Los corchetes se han añadido para completar nombres u ofrecer información adicional, y cuando aparecen incluyendo tres puntos sucesivos indican que algo se ha elidido por no ser pertinente:

> Querido Ernie,
>
> He leído el ensayo de Schroeder. Posteriormente, después de mi propia reflexión sobre el tema, leí los comentarios que habían escrito David [Watson] y Jerry [Montroy].
>
> Me parece que el ensayo de Schroeder es precisamente una exposición metafísica basada solo (o sobre todo) en una única frase de Pablo como si ese fuera el único punto de vista de las Escrituras sobre ese tema. Puedo decirte que, al hacerme de más edad, más y más temo no a la muerte, sino a la especulación metafísica. Ello me recuerda aquella historia (o leyenda, no estoy seguro, pero eso es indiferente) de la respuesta que Hegel le dio a uno de sus discípulos cuando el joven le hizo la observación de que la realidad no se conformaba con el esquema mundial que el profesor había planteado. El afamado profesor replicó así: "Tanto peor para la realidad". (Tenemos que recordar, también, la visión que Hegel tenía del futuro de los Estados Unidos de América).
>
> La frase de Pablo ("el último enemigo" [1 Corintios 15,26]), tomada aisladamente suena como una afirmación metafísica, filosófica o teológica, es decir, como afirmación abstracta, especialmente cuando se relaciona con "el temor a la muerte" y al considerar a esta (o al tener nosotros conciencia de ella) como el enemigo final. Porque *la realidad* es que no

es verdad que todos los seres humanos la teman. Incluidos los cristianos. He conocido cristianos que, en cierto sentido, consideraban que la muerte era una especie de amiga, y no precisamente porque estuvieran pasando por insufribles padecimientos o porque estuvieran desesperados, sino porque ellos habían vivido ya una larga y muy bendecida vida y habían llegado a la conclusión de que la muerte significaba, para ellos, el descanso del cansancio propio de esa larga vida. (Y no hablemos de aquellos no cristianos que han vivido una vida dedicada al bienestar de otros, que han sobrevivido la tortura y continúan en la misma lucha, que no tienen miedo a la muerte y enfrentan la propia con integridad. No especulo al afirmar esto. He conocido a tales personas. De hecho, estoy pensando en estos momentos en una persona que fue mi profesor, en la Universidad, de Literatura Costarricense, y fue el más renombrado escritor de literatura para niños en su país, un hombre de extraordinaria sensibilidad).

Hay otro aspecto de este problema que Schroeder no toma en cuenta. ¿Es el temor a la muerte siempre “temor a la muerte” o temor a ese posible dolor que precede a la muerte? Esto se nos muestra dramáticamente real en aquellos que están siendo torturados. He conocido a personas que me han dicho precisamente eso: que han visto sufrir tanto a algún familiar que eso es lo que ellos temen. Siento que ese es mi propio caso…

También encuentro que el ensayo de Schroeder se centra solo en una visión jurídica de las relaciones entre Dios y los seres humanos. Y al ser así, es unilateral. ¿Es esa la única perspectiva que encontramos en las Escrituras? ¿Cuál es el significado, en el Antiguo Testamento, de la expresión, referida a la muerte de algunas personas, que dice que “ellas durmieron

con sus antepasados?" Ahí no encuentro, en ninguna parte, la "presencia" de *el último enemigo*.

Más aún: ¿Fue esa manera de entender la relación con la muerte, la misma que tenía Jesús? Me gustaría, en este preciso aspecto, plantear lo que en mi opinión ha sido un problema en la teología cristiana, en particular desde la Reforma. Permíteme plantearlo de esta manera: Considero que *la persona* de Jesús es el núcleo central de las buenas nuevas. Esa persona concreta, no una doctrina acerca de ella. Permíteme explicar (o tratar de explicar) qué quiero decir , aunque soy consciente de los problemas implícitos al afirmar que Jesús es "el fundamento fundante" de nuestra fe y vida.

Aunque, de los libros del Nuevo Testamento, los Evangelios no fueron los primeros que se escribieron, no fue por accidente que cuando se formó el Nuevo Testamento esos Evangelios se colocaron al principio de la colección. Es verdad –sea dicho de una vez– que los Evangelios mismos representan diversas perspectivas teológicas de la persona de Jesús. Pero ellos nos presentan al Jesús que conocemos. Y aquí está mi pregunta: ¿Debemos leer los Evangelios a la luz de las Epístolas del Nuevo Testamento o leer estas Epístolas a la luz de los Evangelios? Considero que no se trata de una mera pregunta retórica. ¿A qué le damos la preferencia? ¿A la vida de Jesús o al posterior desarrollo de las doctrinas acerca de Él? No es cuestión de decidir entre "esto o aquello", sino de determinar qué entendemos a la luz de qué.

¿Y qué encontramos en los Evangelios?

Schroeder cita un texto del Evangelio que menciona que debemos temer "a quien puede destruir tanto el cuerpo como el alma". Pero, por una parte, no explica cuál es el papel que aquí juega "el alma" o qué quiso decir Jesús con esa palabra

[o la palabra aramea correspondiente]. Y, por otra parte, como Jerry Montroy ha destacado acertadamente, [en el ensayo de Schroeder] no se hace mención –o, por lo menos, no se hace ninguna mención significativa– no solo del amor de Dios sino también de las consecuencias de la resurrección de Jesús en la comprensión jurídica de las relaciones personales entre Dios y los seres humanos. Si con su muerte y resurrección, Jesús "mató la muerte", ¿cómo es que la muerte continúa siendo "nuestro enemigo"? Si todavía lo es, es un enemigo ya conquistado. Como consecuencia, ¿por qué temerlo? No deberíamos.

Esto trae a mi mente otro texto bíblico que Schroeder no menciona: "Él [Jesús] participó de lo mismo [por ejemplo, "de carne y sangre"] para destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al Diablo, y librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre" (Hebreos 2,14-15, RV 1995).

En contraposición al acercamiento jurídico al tema de la muerte, podríamos recordar el Himno cristológico en la deuteropaulina epístola a los Colosenses [1,15-20]. En ella, el autor entiende la muerte y resurrección de Jesús en términos cosmológicos y habla acerca de la reconciliación de todo el universo.

Qué sea la vida después de esta vida ligada-a-la-tierra, realmente no lo sabemos. El lenguaje bíblico relacionado con este tema es metafórico. Incluido –así pienso– lo que menciona David al citar a Snaith: el himno que cantaremos en la eternidad. [...] Un escéptico exsacerdote católico, que fue mi profesor de Metafísica en la Universidad de Costa Rica, me dijo, en cierta ocasión, que la percepción cristiana del cielo era muy aburrida. "¿Se imagina –añadió– pasar toda la eternidad

> cantando?". Fue ciertamente una caricatura, y él era consciente de ello, pero refleja el carácter metafórico de la manera bíblica de expresar lo inexpresable
>
> Quisiera hacer una última observación –aunque en el ensayo de Schroeder hay otros detalles curiosos e interesantes que merecen comentarse–. Es esta: la visión final del Apocalipsis no es camino "hacia arriba", sino "hacia abajo". La gente no ascenderá al cielo, sino que la Ciudad Santa (¿el cielo? ¿la última palabra de Dios en la historia?) descenderá Pero también esto es metáfora.

Después de todos estos diálogos, recibimos la noticia de que el Dr. Ernest H. Teagle había concluido su peregrinaje en esta Tierra.

Y el dolor atenazó nuestro corazón.

¿Y ahora?

No puedo decir que mi opinión haya cambiado mucho. Sigo sosteniendo lo dicho hasta ahora, pero quisiera hacer explícito lo que ha estado implícito, de alguna manera, en lo anteriormente relatado y, quizás, añadir algunos otros matices.

Primero: Hay otro aspecto digno de reflexión: es el que tiene que ver con la relación muerte-esperanza.

Esa, me parece, es una relación universal , aunque la esperanza de algunos sea que no hay, o que no haya, nada después de la muerte.

Quien cree que con la muerte se acaba todo respecto de la existencia personal espera, precisamente, eso. Pero lo espera mientras está vivo. Esa es su esperanza.

He oído de personas –incluidas algunas que se confiesan cristianas– que se afligen al pensar en la posibilidad de esto último: de que todo acabe en la nihilidad. Me parece que tal temor no tiene sentido. Si todo se acaba para la persona cuando fallece, esta no existirá ya para lamentarlo. Y si al morir "descubre" que sí hay algo, esa sería su gran sorpresa.

Al hablar de la "ausencia" –que es una especie de nada relativa–, Jean Paul Sartre pone un ejemplo que recuerdo así: Si voy al bar, esperando encontrar allí a mi amigo "X" y no lo encuentro, su ausencia –esa "nada relativa"– se me hace existencialmente real. No es lo mismo si voy al mismo bar sin esperar encontrar a nadie en particular y mi amigo "X" no está. Entonces, ni siquiera sentiré su ausencia.

Segundo: La esperanza implica fe. Sin importar el signo de esa esperanza, que será también el signo de la fe. Por ello, hay, así mismo, una relación muerte-fe.

Quien vive tiene una fe respecto del final de su existencia. Las religiones tienen, a este respecto, fes particulares. Y desde las religiones dogmáticas, los seguidores de cada una creen, más o menos firmemente, que el contenido de su fe es el (¿único?) verdadero. Por eso, es del dogmatismo de donde se derivan la intolerancia y la intransigencia. Sin al menos un mínimo de duda, la fe puede ser (¿o es?) ciega.

La fe objetiva no existe, porque la fe es siempre la fe de un sujeto y, por ende, subjetiva. Si se objetiviza al sujeto, este deja de ser tal. Es la crítica de Victor E. Frankl al psicoanálisis: "La objetividad les llevó

en algunos casos a la objetivización, a la reificación. En resumen, el psicoanálisis convirtió a la persona en un objeto" (1999, 32).

Respecto de la fe, la reificación del sujeto que vive concluye en el servilismo.

Tercero, no siempre el sentido de la vida tiene que ver con lo que se espera que haya, o no haya, al morir.

No es verdad universal eso de "comamos y bebamos, que mañana moriremos", como reza el texto de Isaías 22,13 que cita Pablo en 1 Corintios 15,32. Suele citarse ese texto sin tomar en cuenta que, en palabras de Pablo, "eso dicen algunos". Y en el propio texto isaiano se añade: "dicen", referido a aquellos que confiaban en sus propias armas y en su propio poder, y no en Dios.

Y no es verdad universal porque la historia está llena de personas –he conocido algunas– que, en busca del bien de los demás, sacrificaron sus propias vidas sin confiar en una recompensa después de muertas, y hasta sin creer en vida de ultratumba alguna.

Cuarto, la relación muerte-esperanza-fe se completa con el amor. Quien vive, ama. La persona o el objeto sobre quien se vuelque ese amor puede ser muy variado. Pero ese amor marcará así mismo el rumbo de la vida. Como ya señalamos, hay personas, y no son pocas, cuyas fes no se enmarcan en el ámbito de lo que podemos calificar como "fe religiosa" y, no obstante ello, entregan sus vidas por amor a los demás. Amor que se expresa de muchas maneras: defensa de la vida de los desamparados, de los marginados, de los pobres y de los empobrecidos, de los discriminados, de los despreciados por sus ideas religiosas o políticas, etc. Hans Küng lo ha expresado muy

bien en su obra *Una muerte feliz* (2016): "De hecho se constata que, en la historia, justamente las personas que no fundamentaron su humanismo en la religión mostraron un enorme compromiso por un mayor humanitarismo".

Sin algún tipo de amor –aunque este haya desvirtuado su destino– es imposible vivir.

Quinto, frente a la muerte de un ser amado, que es la muerte que más duele, el doliente debe proyectarse hacia la vida.

René J. Trossero, escritor y poeta argentino, en la dedicatoria de su libro *No te mueras con tus muertos* (1999), escribió las siguientes palabras:

> A mi madre que,
> viuda a los 22 años,
> no eligió la muerte,
> para morirse con su esposo,
> sino la vida,
> para vivir conmigo.

Y en otro de sus poemas, añade:

> Con el religioso respeto
> con que se ingresa a un templo;
> con la cálida ternura
> con que se acaricia a un niño;
> y con la cuidadosa delicadeza
> con que se cura una herida,
> me acerco a ti,
> hermano que estás de duelo

> y sufres el desgarrón de la despedida,
> provocado por la muerte,
> para entregarte estas simples palabras.
> Algunas te servirán de alivio y de consuelo,
> otras te irritarán, ¡seguramente!,
> porque no dicen lo que tú sientes ahora.
> No te impacientes;
> acéptalas como indicadoras de un camino,
> que hay que recorrer con tiempo,
> y no como preceptoras de un deber
> que ya debieras haber cumplido.
> [. . .]
> Tú tienes por delante
> un camino largo y doloroso,
> y el presentarte la meta
> no es para impacientarte,
> ni para reprocharte por no haber llegado,
> sino para alentarte a seguir andando.
> [. . .]
> Amigo,
> tu propia muerte te asusta,
> y la muerte de tus seres queridos te duele.
> [. . .]

Frente al dolor que se siente ante la muerte de un ser amado o frente al temor que pueda sentirse ante ella, o ante la incertidumbre de lo que pueda precederle, el camino es continuar caminando, porque "solo se hace camino al andar", como bien lo cantó Machado.

Y *sexto*, la esperanza cristiana radica en el hecho de que, con su muerte, el resucitado Jesús mató la muerte y así la despojó de su

horror. Y lo hizo porque Él asumió ese horror, el suyo y el nuestro. Esa es la enseñanza del Getsemaní y del sudor de Jesús que "caía a tierra como grandes gotas de sangre" (Lucas 22,44). Y es secundario, para nuestros propósitos, que algunos importantes manuscritos no contengan los versículos 43 y 44 de este pasaje.

Y bien lo expresó la poeta malagueña Isabel Pavón, en su poema *Noa*:

> Escuchad,
> escrito está morir,
> en quien creer mientras vivimos,
> a nosotros corresponde.

En esa esperanza, el cómo haya de ser lo que haya después, nadie lo sabe a ciencia cierta, porque nadie sabe, a ciencia cierta, el significado definitivo de las metáforas con que se la describe en los textos sagrados. Para quien tiene esa esperanza, eso carece de importancia, pues, "siempre estamos animosos, aunque sepamos que mientras sea el cuerpo nuestro domicilio, estamos desterrados del Señor, porque nos guía la fe, no la vista" (2 Corintios 5,6-7, *Nueva Biblia Española*). "Siempre estamos animosos", porque por la fe descubrimos el profundo sentido lúdico de la vida, en medio de cualesquiera circunstancias.

Concluimos con el poema titulado "En la muerte de mi padre", de José Luis Martín Descalzo. Fue publicado, poco antes de su propia muerte, en el libro titulado *Testamento del Pájaro Solitario* (1991):

> Y entonces vio la luz. La luz que entraba
> por todas las ventanas de su vida.
> Vio que el dolor precipitó la huida
> y entendió que la muerte ya no estaba.

Morir sólo es morir. Morir se acaba.
Morir es una hoguera fugitiva.
Es cruzar una puerta a la deriva
y encontrar lo que tanto se buscaba.

Acabar de llorar y hacer preguntas;
ver al Amor sin enigmas ni espejos;
descansar de vivir en la ternura;
tener la paz, la luz, la casa juntas
y hallar, dejando los dolores lejos,
la Noche-luz tras tanta noche oscura.

Adenda: Esta es la leyenda de *La cita en Samarra*, de William Somerset Maugham, mencionada por el Dr. Teagle:

Leyenda de la cita en Samarra

Había en Bagdad un mercader que envió a su criado al mercado a comprar provisiones, y al rato el criado regresó pálido y tembloroso y dijo: Señor, cuando estaba en la plaza del mercado una mujer me hizo muecas entre la multitud y cuando me volví pude ver que era la Muerte. Me miró y me hizo un gesto de amenaza; por eso quiero que me prestes tu caballo para irme de la ciudad y escapar a mi sino. Me iré para Samarra y allí la Muerte no me encontrará. El mercader le prestó su caballo y el sirviente montó en él y le clavó las espuelas en los flancos huyendo a todo galope. Después el mercader se fue para la plaza y vio entre la muchedumbre a la Muerte, a quien le preguntó: ¿Por qué amenazaste a mi criado cuando lo viste esta mañana? No fue un gesto de amenaza, le contestó, sino un impulso de sorpresa. Me asombró verlo aquí en Bagdad, porque tengo una cita con él esta noche en Samarra.

Bibliografía

Frankl, Victor E. 1999. *El hombre en busca del sentido último*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Küng, Hans. 2016. *Una muerte feliz*. Madrid: Trotta.

Martín Descalzo, José Luis. 1991. *Testamento del Pájaro Solitario*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Somerset Maugham, William. «La cita en Samarra». En Miguel Díez R. «El gesto de la muerte. Aproximación a un famoso apólogo». *Espéculo. Revista de estudios literarios* 41 (2009) https://webs.ucm.es/info/especulo/numero41/gestomu.html. Acceso el 9 de noviembre de 2021.

Trossero, René J. 1999. *No te mueras con tus muertos*. Buenos Aires: Bonum.

•••

Plutarco Bonilla Acosta, Licenciado en Filología, Lingüística y Literatura (Universidad de Costa Rica) y Master en Teología (Princeton Theological Seminary). Fue profesor y Rector del Seminario Bíblico Latinoamericano. Autor de dos libros y de artículos sobre Filosofía, Teología y Biblia. Jubilado, vive en Costa Rica.

plutarco.bonilla@gmail.com

Artículo recibido: 10 de agosto de 2021.

Artículo aprobado: 24 de octubre de 2021.

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr